

Jürgen Stillig

# HEILIGE BERGE

Exzellenz, Entzauberung und Absurdität

Band 1



Jürgen Stilling

Heilige Berge – Band 1



**H<sub>u</sub>B<sub>T</sub>G**

Hildesheimer Beiträge zu Theologie und Geschichte

Reihe B: Geschichte und Geschichtsdidaktik

herausgegeben von Mario Müller und Martin Schreiner

Band 8/1

Jürgen Stillig

Heilige Berge

Exzellenz, Entzauberung und Absurdität

Band 1

**U** | **O**

Universitätsverlag Hildesheim  
Hildesheim

Georg Olms Verlag  
Hildesheim · Zürich · New York

2018

Jürgen Stillig

# Heilige Berge

Exzellenz, Entzauberung und Absurdität

Band 1



Universitätsverlag Hildesheim  
Hildesheim

Georg Olms Verlag  
Hildesheim · Zürich · New York

2018

Diese Publikation entstand in Zusammenarbeit von Georg Olms Verlag  
und Universitätsverlag der Stiftung Universität Hildesheim.

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen  
Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen  
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISO 9706

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Satz: Isaias Witkowski, Universitätsverlag Hildesheim

Umschlaggestaltung: Inga Günther, Hildesheim

Umschlagabbildungen: Bd. 1: Sarkophagkopf, phönizisch, 7./8. Jh. v. Chr.,  
Terracotta mit Sinter und Farbresten. – Bd. 2: Weltenrichter, oberrheinisch, spätes  
15. Jh., farbig gefasstes Lindenholz (Originalfassung). – Bd. 3: Adorant, etruskisch,  
8. Jh. v. Chr., Terracotta. – Alle Abb. Privatbesitz: Ulrich Wagner, Hildesheim.

Herstellung: Docupoint GmbH, 39179 Barleben

Printed in Germany

© Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2018

[www.olms.de](http://www.olms.de)

© Universitätsverlag Hildesheim, Hildesheim 2018

Alle Rechte vorbehalten

ISSN 2509-9833

ISBN 978-3-487-15668-2

Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind,  
dass du dich seiner annimmst? (Ps 8, 5)

Die Hand des Herrn ruht auf diesem Berge. Herr, wer darf Gast sein in  
deinem Zelt? (Jes 25, 10)

Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt. (Ps 31, 9)

Wer auf den Herrn vertraut, steht fest wie der Zionsberg, der niemals  
wankt, der ewig bleibt. Wie Berge Jerusalem rings umgeben, so ist der  
Herr um sein Volk von nun an auf ewig. (Ps 125, 1–2)

1795

So lange das Gedächtnis dauert, arbeitet eine Menge Menschen in Einem  
vereint zusammen. [...] Sobald aber dieses fehlt, so fängt man immer  
mehr an, allein zu stehen, und die Generation von Ich's zieht sich zurück.  
(Georg Christoph Lichtenberg, *Der Verfasser über sich selbst. Charakter  
einer mir bekannten Person.* Hg. v. Adolf Wilbrandt, Stuttgart 1893)

1959

Der Mensch schießt einen Pfeil in die Zukunft, an dem ein Seil befestigt  
ist. Der Pfeil bohrt sich in ein Bild, und der Mensch läßt sich an diesen  
Gegenstand heranschleppen. (Paul Valéry, *Windstriche. Aufzeichnungen  
und Aphorismen.* Übertragen von Bernhard Böschenstein, Hans Staub,  
Peter Sondi, Wiesbaden 1959)

1997

Ich rufe auf zur inneren Erneuerung! Vor uns liegt ein langer Weg  
der Reformen. [...] Durch Deutschland muss ein Ruck gehen. Wir  
müssen Abschied nehmen von lieb gewordenen Besitzständen. Alle sind  
aufgerufen, alle müssen Opfer bringen, alle müssen mitmachen.  
(Berliner Rede des ehemaligen Bundespräsidenten Roman Herzog  
[1934–2017; 1994–1999])

2002

Wenn die Zeit die Geschichte ist, dann ist die Geschwindigkeit lediglich  
ihre Halluzination, eine perspektivische Halluzination, die jegliche  
Ausdehnung, jegliche Chronologie vernichtet. (Paul Virilio, *Rasender  
Stillstand*, Frankfurt 2002, S. 49 f.)

2029

Die Wissensvermittlung wird primär durch virtuelle Lehrer übernommen und durch den Siegeszug der neuronalen Implantate zunächst effizienter. Diese Implantate steigern die Wahrnehmungs- und Gedächtnisleistung, allerdings ist es noch nicht möglich, Wissen direkt herunterzuladen.

*(Ray Kurzweil, Homo sapiens, Köln 1999, S. 340)*

# Inhaltsverzeichnis

## Band 1

Vorwort	11
Vermächtnis, Relevanz und Szenarien «Heiliger Berge»: Zur Einführung	49
Normen, Sprachkritik und Simulationen: «Exzellenz-Matrix», Wahlfreiheit und «Exodus»	51
Materialität, Ego-Mimesis und Rationalitätskritik: Traditions- vernutzung, Theologisierung und Periodisierung	117
Kapitel 1	
«Tempel Gottes» und «responsorisches Gestalten»: «Maiestas Deorum» und «Heiliger Raum»	161
Götter, Fromme, Erfinder und Zweifler: Mischer, Formgeber, Architekten und «Imperialisten»	163
Zukunftsglaube, Empirisierung und «Experimentalkultur»: Gottkönigtum, Königs-Schemata und «Königsmacher»	193
Kapitel 2	
Menschenbild und Militanz: Mythos «Blut» und «Kompensationswesen»	249
Gefühlte «Verzauberung» und geglaubte «Verwandlung»: «Mischfarbiges» und nicht ganz Hasenreines	251
«Pilotage» und «Code-Switching»: Biologisierung und Intensivierung	283
Vergöttlichung und Hellenismus: Euphemismus und Idealisierung	309
«Introspektionsfähigkeit» und «Entweltlichung»: «Vergegenwärtigung» und «Große Leitperspektiven»	344
Kapitel 3	
«Vermischte» Indoktrinierung und emanzipative «Durchgängigkeit»: Entzauberungslogik und Schablonierung	357
Vielfalt und Verschiedenheit: Gegenstandslose Deifikation und «synthetische Harmonie»	359
«Differenzverwischung» und «Macht der Negation»: Entdeifizierte Sonne und «solare Mythen»	392
«Geschichtstheologie» und «Worttheologie»: Sequenzialität «Herz» und «Gottes Auge»	417

## Band 2

### Kapitel 4

Interkulturelles «Übersetzen» und religiöse Inkohärenz:	
Biblische «Turm-Wahrheit» und lebenskluge Subjektivität	457
Echnatons «Monotheismus» und tiefenpsychologische	
«Wiederentdeckung»: Alttestamentlicher «Elfenbeinturm» und	
antike «Türmer-Haltungen»	459
Aporetische Theologie und menschliche Existenz: Rationalität und	
«Einheitsdenken»	514
Autonome Selbsttäuschung und selbstbegrenzte Wahrnehmbarkeit:	
Paradoxe Vielfalt und Zeitalter des «Anthropozän»	546

### Kapitel 5

«Grenztiere der Menschen» und «Übersetzungsleistungen»:	
«Konsensfassaden» und «Beglaubigungen»	579
Ideale Polis und «Urgleichnis»: Modell für Exzellenz-Utopik und	
«Urbild»-Kompetenz?	581
«Sphärenvermengung» und «Plastikwörter»: Fragmentarisierung und	
Mainstreamisierung	610
Transformismus und «Bricolage»: Begriffliche Ubiquität und	
alternative «Vereinfachungsstrategien»	632
«Mandatar Gottes», «Lückenerfahrung» und Marginalismus:	
«Mons Christi», Hybridisierung und Eventisierung	667

### Kapitel 6

Operative Sprachkultur und gedeutete Repräsentativität:	
Theorie-Rationalität und «Interpretationsrelevanz»	679
«Dazwischen»-Hermeneutik und Praxisbezüge «besonderer Dialektik»:	
Synthetisierung und Denkfigur «Teil und Ganzes»	681
Literatur und «Literarisierung»: Neuro-Prophetismus und	
Revisionismus der Grenzen	716

### Kapitel 7

Jahwe und Zion: Szientismus und Glaubwürdigkeitskrise	759
«Gleichschaltung» und «Analogisierung»: «Dritte Kultur» und	
«Behältermetapher»	761
«Gefährliche Erinnerung» und operative Schematisierung:	
Kontingenz und Historismus	799
Reformation, Täuftertum und Utopien entzauberter Verfügbarkeit:	
«Subjektseinkönnen» und Exzellenz-Profil einer «Berg-Option»	858

## Kapitel 8

Berg-Evokationen und «Tempelberg der Sterngucker»: Utopismus, Ästhetisierung und Metamorphosierung	867
Wirklichkeitserfahrungen und Kanon-Positionen: Anthropozentrik und Theozentrik	869
«Dauerreflexion» und Kirchengeschichte: «Erfahrungsproduktion» und «Berg-Matrix»	881
Idealismus, Pilotierung und «Sprachregler»: Modularisierung, Entschleunigung und Konvergenzbilder	895
Zeichenpluralität und Formvarianz: «Gerechtigkeit» und «Palimpsest-Modell»	905
Akkommodation und Bibelkritik: «Sehtechnologie» und «locations»	916

## Kapitel 9

«Große Transformationen» und «metamorphosierte Geschichte»: «Große Erwartungen» und «Große Beschleunigungen»	929
Paradigmentechologie und Wahrnehmungsprobleme: «Berg-Diskurs» und Wege der «Wirklichkeitsbewältigung»	931
«Mondreisen», China-Mission der Jesuiten und «Raumschiff Erde»: Diffusion, «Transdisziplinarität» und Goethes «Lebensrad»	941

## Band 3

### Kapitel 10

Epochale «Wenden» und «Untergang»: «Neues Jerusalem» und «bergtechnische» Totalitätsansprüche	1005
Reichsidee und Herrschaft: «Vierfacher Schriftsinn» und «transfiguratio Christi»	1007
Luthers «Predigt der Kreatur», englischer Deismus und die «Theorie des Erhabenen»: Selbstermächtigung, jakobinischer Existenzkampf und «Culte Naturel»	1029
Retrospektion, «Ballonflieger»-Schaulust und «Welttheater»: Neue Film-Ästhetik, Illusionismus und «bergtechnischer» Hyperrealismus	1052

### Kapitel 11

Mythenbildung und «Hunde-Modelle»: Experimentelle «Verkehrsregelung» und deformierte Erinnerungen	1065
Ägypten und Griechenland: «Ontologienpluralismus» und Modelle rigorosen Andersseins	1067
«Deutscher Hellenismus» und dionysische Gegenorm: Kynische Frechheit und christliches Armutsideal	1077
Kynische Tugenden und mythische Weltanschauung: Logosglaube und Urchristentum	1099



## Kapitel 12

Griechische Metaphysik und christliche «Memoria»:	
Vernünftige Anthropologie und Handlungsziel «Gerechtigkeit»	1111
Gottes Weisheit und Mensch-Tier-Vergleiche: Personalität und Dämonisierung	1113
Mittelalterliches Analogiedenken und emblematisches Gleichnis «Hund»:	
Herrschaftsdenken und Rechtsverhältnisse	1146
Reformatorische Literatur, «Hundegespräche» und pikarischer Roman:	
«Wort-Bild-Konflikt», «Herren-Zynismus» und Mensch-Tier-«Mentalismus»	1163

## Kapitel 13

Monstrosität und Funktionsgedächtnis: Absurdität und «Bewältigungspositionen»	1193
Reizthema «Hitler» und Führers «Haus-Berg»: «Führer»-Bild und Berg-«Bewältigung von unten»	1195
«NS-Charisma-Bricolage» und NS-Monstrosität: Schicksalsergebene Führertreue und gewaltbereiter Konstruktionsenthusiasmus	1203
Wissenschaft und literarische «Verwertungskultur»: «Sprachvernutzung» als Realität und Handlung?	1217
Berg-Realität und Difformität: «Religion» und «Machtergreifung»	1227
«Vergangenheitsbewältigung» und Sexualität: «Identitätsdiffusion» und «voyeuristische» Peilung	1242
«Studierstoff» und «Krafthasentum»: Didaktik und «Sprachkompetenz»	1252

## Kapitel 14

Meta-historische «Lebenskunst» und «alpinistische»	
Bezwingungsmetaphorik: Kompetenz-Mime und «Höhenmenschentum»	1281
Alpine Identitätsmuster und ideologisierte Film-Montage:	
Medialer «Charisma-Mime» und kulturalistischer «Geschlechterkampf»	1283
«Typus» und Historismus: Kontingenzabweisende Orientierung und «religiöse Musikalität»	1305
Typus und Typologie: Biblische Exegese und geschichtstheologische Termini	1326
«Entzauberung» typischer «Verheißung» und antitypischer «Erfüllung»:	
Subjektivität, «Metamorphosen» und uneigentliche Rede	1330

## Kapitel 15

(Multi-)kulturalistische Wende-Intentionen und Exempla typologischer Anwendungen: Sprachkünstler und «Kulturmenschen»	1345
Archetypisches und Idealtypisches: Erkenntnismögliche Wissenschaftstermini und Labyrinth der Bedeutungen	1347
Typus «Mose» und «Gesetzesreligion»: Ursprungs-Varianz und Mimetismus «normativer Inversion»	1355
«Gelobtes Land» Amerika und puritanische «Selbstbestimmung»: Typologische Variationen und Königsweg «typologische Reihe»	1373

## Kapitel 16

Ergebnisoffene Grundsatzfrage: «Materialistische Anthropologie» oder «Kampf zwischen Religion und Wissenschaft»?	1389
Sakrale Topographie und Jerusalemtheologie: Praktische Koinzidenz und Erlösung des Menschen am Kreuz	1391
Konklusion und Exzellenz der «Berge»: «Himmlisches Jerusalem» und Werte des «Guten und Vollkommenen»	1407
Christliche Anthropologie und evolutionäre Meta-Theorie: «Plastifizierung» und «Wendezeiten» für Weisheit und Bildung?	1424

Literaturverzeichnis	1441
----------------------	------

Nachschlagewerke und Kataloge	1561
-------------------------------	------

Register	1565
Namenregister mythischer Wesen und biblischer Weltgestaltung – Personen und Begriffe	1567
Länder- und Ortsregister	1587
Namenregister der zitierten Literatur	1595



# Vorwort



Die Weltbevölkerung wurde seit dem 19. und 20. Jahrhundert von Turbulenzen mit ärgsten Umbrüchen erschüttert, die in wissenschaftlichen Publikationen und Diskursen des 21. Jahrhunderts durch weltweite Perspektivenvielfalt, strategische Raumvorstellungen und Globalisierung der Ideengeschichte vernetzte Aufmerksamkeit erregt haben: Europäer leben in Kulturräumen ihrer Sprachen, deren beschworene Wertegemeinschaft nicht krisenresistent ist, weil sie mythisch religiöse und didaktische Prozesse der Dechristianisierung mit «kontrapräsentischer Funktion» (Jan Assmann) in sich trägt. Die 2005 veröffentlichte «Weltgeschichte. Imperien, Religionen und Systeme 15.–19. Jahrhundert» (Hans-Heinrich Nolte) und das 2009 von Jürgen Osterhammel publizierte Buch «Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts», das inzwischen in fünfter Auflage vorliegt, erschien 2013 in einer Jubiläumsausgabe sowie 2014 in einer englischen Übersetzung mit dem Titel «The Transformation of the World». Thematisch sticht vornehmlich in der Moderne die globale Konjunktur programmatischer Aufgabenfelder mit Kategorien wie «Große Transformationen», «Große Identitäten» und «Große Räume» ins Auge, die sich für eine vielversprechende «Große Umdeutungskunst», für «Große Selbsterlösungsmodelle» und «Große Explorationsmodi» eignen: Neue inter- und multidisziplinäre Forschungsgebiete scheinen in der Alltagspraxis eine sprachliche «Durchmischung und einen Rollentausch von Religion und Wissenschaft» voranzutreiben: Erwerben professionelle Theorie-Formeln einen «Status von Gesetzen» (Jakob J. Köllhofer), so dass eine Scheingleichheit zwischen «Großen Räumen» und «Großen Erklärungsmustern» dominiert?

Sprachliche Phantasie, hyperbolisch gesteigert durch ein metaphorisches Sprechen, hat den mit Denkgewohnheiten und Konventionen gegebenen Rahmen «hermetischer Sprache» gesprengt. Kulturtechniken des Erzählens intensivieren nicht nur eigene Überzeugungen der Sinnbildsprache, sondern auch die Matrix-Wirklichkeit von «Größe» und «Exzellenz»: In moralisch relevanten, traditionellen Lebenswelten, in denen kirchliche Erinnerungsorte wie «Heilige Berge» transzendente Beziehungen wachhalten, bilden sie Glaubensgemeinschaften, die sich im Wechselspiel von Weisheit, Macht, Mythen und Wunder austauschen. Ihre Bilder produktiver Phantasie als Gebot approximativer sprachlicher Seinserhellung symbolisieren die in Frömmigkeit und Dichtung vertraute Herzmetaphorik zwischen «Gottesberg» und «Moses» – wesensgemäß in zweifacher Weise als Gesetz vom Berge und als Wirken Gottes am Menschen.

Selbstverständlich kann man die wunderbare Geschichte «Heiliger Berge», die viel Spielraum für Gott und Menschen offen lässt, auch ohne

«Methodengesetzgeber» anders schreiben, beispielsweise vom Beginn der Ur- und Frühgeschichte bis in die Moderne: als engagierter Didaktiker, als distanzierter Historiker, als historisch-philologischer Forscher, als «neutraler» Religionswissenschaftler, als souveräner Kulturwissenschaftler, als inspirierter Theologe oder als ein um hermeneutisches «Verstehen» bemühter Autor. Traditionell war das «Buch der Bücher» vergleichbar einem mystischen «Buch des Lebens»: Spuren von Gottes Geist erinnern im schöpferischen «Modellbau» des Menschengeistes, gleichsam im objektiven System von Natur, Sprache, Literatur, Vernunft, Wahrheit und Wissenschaft, nicht nur an Überzeitliches, sondern auch immer an Aktualitäten und Wiedergeburten des Geistes. Ihre im Verständnis des Relevanten entstandenen Bücher der breitgefächerten «Sekundärliteratur» (Tullio Pericoli) integrieren Verhältnisse zwischen «Literatur und Wissen», «Wirtschaft und Literatur» (Philipp Schönthaler) oder Qualität und Quantität. Ungeklärt bleibt die These, ob Literatur «faktisch alles, was schriftlich oder gedruckt vorliegt und sich also ›lesen‹ und ›verstehen‹ lässt» (Ralf Klausnitzer), widerspruchsfrei zu akzeptieren ist.

«Big Data-Schnittmengen-Modelle» sind nicht gefragt, dagegen Distinktionen, die aber mit Sicherheit nicht alle religiösen Geheimnisse von vielen tausendjährigen Kulturleistungen zu lüften vermögen. Beispielsweise tragen «Perioden» (griech. «periodos»: «das Herumgehen») einen von Menschen «durch alle Brüche» bewahrten, kontinuierlich «beigemessenen Sinn und Wert» (Jacques le Goff): Rezeptionsgeschichtlich werden Begriffe wie «Erneuerung» (lat. «renovatio») und «Renaissance» (ital. «rinascita»: «Wiedergeburt»; «rinascimento») von Historikern nicht nur austauschbar und identisch, sondern in ihrer empfohlenen «Verschmelzung» (Jacques Le Goff) seit dem Aufkommen der Industrie im 18./19. Jahrhundert mehrwertig benutzt. Für den französischen Historiker wäre das auch der geistige Kontext, in dem nicht nur die «Mitte des Eschatologischen», sondern auch die «Mitte des Christlichen» (Johann Auer/Joseph Ratzinger) zur Debatte steht. Mit ihrer Hilfe wäre die bunte Vielfalt lateinischer «Kontinuität ›Mittelalter-Renaissance‹» und insbesondere der «Bruch ›langes Mittelalter‹-Neuzeit» zu berücksichtigen. Einerseits hätten «europäische Denker» das Mittelalter in der Zeit zwischen «dem 15. und späten 18. Jahrhundert» mit einer «negativen Konzeption» zu einer «dunklen Periode voller Ignoranz» (Jacques Le Goff) verändert.

Andererseits löst Le Goff's vor- und nachchristliche Generaleinheit von «Renovatio» und «Renaissance» bzw. «Erneuerung und Wiedergeburt» (Jacques Le Goff) jede gewollte bzw. «gesetzte» epochale Einheit auf:

Dem gelehrten Haus der Weisheit kommt ein altes Gehäuse abhanden, denn es überwiegt nunmehr die Pluralität von Vernunft, Wahrheit und Objektivität. Instrumentalisiert erscheinen beispielhaft die «vielseitige» wie «verteufelte» Kreation «Plasticien» und die ahistorisch fixierte, ambivalente Evozierung der Worte «Renaissancemensch» (Michael Jaeger) und «Renaissancegefühl» – beides Neologismen des Kunsthistorikers Jacob Burckhardt (1818–1897) – im deutschsprachigen Raum wie fabulöse Wort-Gespenster der Gedächtniskultur. Im Signalwort «Renaissancemensch» behauptet sich sowohl eine pagane, amoralische und willensstarke Wiedergeburt innerhalb des «langen Mittelalters» (Jacques Le Goff) als auch ein totalitärer Irrweg neuzeitlicher Konflikte, mit denen beispielsweise die rücksichtslos-brutale, nationalsozialistische Depravation der Arisierung aufbrach: Zwiespältig demonstriert der «neue freie Mensch» im «Erlösersmythos» von Wagners musikalischem Bühnenweihfestspiel «Parsifal» seine «wütende Ungerechtigkeit gegen Wolfram von Eschenbach» (Peter Wapnewski).

Die Erlösungsthematik, die als «Übermensch» (Friedrich Nietzsche) und «Herrenmenschentum» (Peter Wapnewski) politischer Ethik keine Erfindung Wagners ist, bleibt nicht nur an die politisch-künstlerische Wiedergeburt einer gleichnishaften Mitleid-Botschaft gebunden, sondern auch an den menschenverachtenden «Neuen Menschen», dem als Hitler-Karikatur «Bildhauer Deutschlands» (Oskar Garvens) am 30. Januar 1933 im «Kladderadatsch» (Katalog 6: Abb. S. 6) eine brutale Neugestaltung abverlangt wird: Während der «Bricoleur-Materialist» Hitler seinen Erlöser-Wahn in autistischer Selbstvergottung manifestierte, dokumentiert «Auschwitz» ein Inferno, in dem – mit Ausnahme vieler Unwissender – ein kollektivistischer «Rassismus-Wahn» in «autistischer Selbstvergessenheit» (Joachim C. Fest) ein grausames Geschehen vergegenwärtigt: «Golgatha» (Golgota/Golgotha) und Auschwitz» symbolisieren jeweils «authentische Orte» eines geoffenbarten und säkularen Schandmals – ihre Gegenwartsrelevanz verpflichtet zu «Erlösungsversprechen unserer Erinnerungskultur» (Martin Sabrow).

Magisch wirkende «Beterfiguren» bzw. «Adoranten» (lat. «adoro»: «Anbeter»; «adoratio»: «Anbetung») dienten der Götterverehrung, «Anhänger des Glaubens» (lat. «cultores fidei») verehrten als Huldigende in der christlichen Kulturgeschichte respektvoll Göttliches. Ein «cultor fidei», der des römischen Senators und Märtyrers Pammachius (340 n. Chr. – 409) in Ehrfurcht gedachte, «liebte» nicht nur Gott als Richter über alle Richter in Formen seiner sakralen Oberherrlichkeit, sondern anerkannte Gott als die vollständig unterordnende, eigene Abhängigkeit: «Anbetung» (griech.



«latreia»: «Knechtsdienst»; «theo-latrie»: «Gottesdienst», «Verehrung») und «Proskýnēsis» (griech. «proskýnēsis»: «Kuss auf etwas zu»; «Geste der Anbetung») wurden sinngebend im erweiternden Sprachgebrauch sich wandelnder Verhältnisse verwandt – ungefähr seit dem 9. Jahrhundert n. Chr. hatte sich für beide Begriffe die gemeinsame Übersetzung als «adoratio» durchgesetzt. Narrative Oralität übte historische Langzeitwirkungen, die durch faszinierende, verschiedene und wiederholende «Markenzeichen» zum Leitaspekt «Erneuerung und Renaissance» begeistern.

Beide Begriffe reflektieren Wesensmerkmale des Menschlichen in Zeit und Umwelt, die in der Kulturgeschichte seit dem auslaufenden 18. Jahrhundert «Transformationsprobleme» (Ulrike Herrmann) widerspiegeln. Die sie eigenwertig bedingenden «Übersetzungsrelationen» sind nicht nur theoretisch und mathematisch ungelöst, sondern jede ideologische Reduktion würde ökonomische Fehlprognosen, die Kapitalismus-Theorien zwischen Mensch und Arbeit empirisch inhärent wären, als allokativen Fehlkonstruktion der Mehrwertheorie erklären: «Zwischen der Tiefenstruktur der Werte und der Oberfläche der Preise schien es keine zwingende Verbindung zu geben» (Ulrike Herrmann).

Aus dem Grunde ermöglichten beachtenswerte Konturen des «langen Mittelalters» ein «mehrheitsfähiges Ergebnis» (Jacques Le Goff), denen wissenschaftliche Entscheidungen durch Verantwortlichkeit, Sachlichkeit, Begrifflichkeit und Verständlichkeit geschuldet sind. Angesichts bis dato anhaltender Transformationsprobleme möchte ich unterstreichen, dass insbesondere die populäre Spezifität allseits bekannter Termini wie «Transformation» (lat. «transformatio»/«transformare»: «Umformung», «umformen») und «Identität» (lat. «identitas»/«idem»: «Übereinstimmung»/«derselbe»/«dasselbe») beliebig verschiebbare «Höhenmaßstäbe» des Selbstzwecks und gesellschaftlicher Klimmzüge rechtfertigt. Ihre «Schöpfungen» reichen sowohl der wortasketischen Wahrheit zur Ehre als auch einer kontextuellen Pluralität, der «unwahrscheinlichen Anpassung der Umgangssprache an das präzise Denken»: Paul Valéry (1871–1945) unterscheidet im Wirklichkeitssinn des Sprachlichen einerseits zwischen «parole» und «langue». Andererseits kann sich der menschliche Geist vom «Zauberkreis des Spiels» lösen und sprachlich im Ethischen binden, «wenn er den Blick auf das Höchste richtet» (Johan Huizinga). Im sittlichen Bewusstsein ist es im Besonderen der «europäische Geist, dessen großartige Schöpfung Amerika ist» (Paul Valéry), im Allgemeinen sind es ernsthafte, mögliche oder prozedurale Ausdrucksformen mehrfachen Wahrheitssinns, pluralistischer Wahrsagung oder angestrebter Orientierungssuche.

Vielfach bekunden ihre Wahrscheinlichkeiten gerechte Schemata von «Gemeinschaften» in einer humanen Welt, in der nicht nur Intellektuelles, Assoziatives und Stimulierendes maximiert wird: Die lebendige Wissenschaft kennt keine Klischees des Stillstands, weil sie selbst immer Neues, Reformbereitschaft, Bewegung und Veränderung ist. Was sie aber über den denkenden Geist fließender Übergänge emporhebt, ist eine menschliche Entscheidung, die sich selbst einer Sorglosigkeit im Umgang mit der Sprache verweigert. Vielmehr bewahrt sie eine philosophische Faszinationskraft, die dem metaphysischen Denken eigen ist, wenn ein Subjekt im Nachdenken über sich selbst zugleich das Denken des Ganzen für sich selbst vollziehen möchte. Umwälzend treibt der «Aufstieg der Diskursanalyse zur einflußreichsten Methode», die auf die «europäische Wahrnehmung nicht-europäischer Zivilisationen» (Jürgen Osterhammel) Einfluss nimmt, seit den frühen 1980er Jahren in den Humanwissenschaften eine konzeptionelle Homogenisierung voran, die sich in den Sozial- und Naturwissenschaften mit einer Dichotomisierung – wie der zwischen Philosophie und Poetologie, Polarisierung und Komplementierung, Einheit und Verschiedenheit oder «Sein oder Nichts» (Dieter Henrich) – verbindet.

Was im engeren wissenschaftlichen Sinne aufzuarbeiten ist, bezieht sich auf evidenzbasierte Traditionen, auf Kulturgeschichten mit Menschen, auf «Adoranten», «Lichtgestalten» und «Schattenseiten» im Besonderen. Historische Machtinszenierungen und sprachliche Selbstpräsentationen wandelten und steigerten sich oder gerieten im Verlauf der Geschichte ins Spannungsfeld von Ursprung und Zukunft oder Kritik und Utopie. Beispielhaft selegiere und werte ich zum Thema «Heilige Berge» – allerdings nicht im «Mainstream» methodologischer «Modell-Produktivität» – sprach- und ordnungspolitische Differenzwahrnehmungen aus: Primär handelt es sich um konventionell-legitimierte Sinnerfahrungen, komparatistisch-inspirierte Profilierungen, vielschichtige Deutungsmuster und funktional-«glatte» Wortschöpfungen. Gelegentlich sind Hinweise auf eine ursprüngliche «Wortaskese» (griech. «askein»: üben; «áskēsis») hilfreich, die an das disziplinierte Einüben des Denkens und Wollens erinnert – an Tugenden und Fähigkeiten sowie an Aspekte freiwilliger Enthaltksamkeit gegenüber der Hybris philosophischer und religionswissenschaftlicher «Übersetzungen» oder Möglichkeiten beliebig funktionaler Austauschbeziehungen.

Im europäischen Mittelalter und im Verlauf der Reformation trieb der Rhythmus von «Muße», «Mühe» bzw. «Arbeit» (lat. «arbor») disziplinierende «Übungen» (lat. «exercitatio») voran, die im Wesentlichen planvoll errichtete «Ordnungen» weltweit mobilisiert haben.

Kritische Neuzeit-Positionen der Ordnung – wie die des Soziologen Max Weber (1864–1920) – nahmen darauf Bezug. «Ordnung» (griech. «kósmos»: Welt-«Ordnung», «Schmuckstück»; lat. «ordinäre», «ordo»: «Ordnung», «Reihe», «Verordnung»; mhd. «ordenunge»: «Regel», «Ordnung», «Anordnung») ist von den Griechen in der Antike als Gestaltungsaufgabe auf die damalige «gesamte Menschheit» übertragen worden.

Unabhängig von modernen Profil-Vorgaben akademischer Exzellenz-initiativen bin ich nicht eingebunden in zweckdienlich-didaktische Zielvorgaben. Die kontingente Themenbreite ist professionell: Ob Europa sich zu einem «politischen System» entwickelte, dessen Außengrenzen dem Raum der «Christenheit» (Hans-Heinrich Nolte) bis ins 11. Jahrhundert innovativ entsprochen hätten, ist interreligiös, intellektuell, philosophisch und ökonomisch außerordentlich diskutabel. Meiner Ansicht nach vereinigen sich ihre Sichtweisen – unter historischer Berücksichtigung «vorchristlicher Verhältnisse» – in einem kulturellen Erbe, dessen Wurzeln sich zuvor in tausenden Jahren auf den Kontinenten in der Pluralität von Mythen und Religionen ausgebreitet haben: «Heilige Berge» sind außerhalb Westeuropas – um nur einige zu nennen – in Russland («Elbrus»), Sibirien («Belukha»), China («Huang Shan»; «Tai Shan»; «Jiuhua Shan») Japan («Fujisan»), Nordamerika («Mount Shasta»; «Mount Whitney»), Südamerika («Tunupa»; «Uturuncu»; «Licancabur»), Afrika («Kilimandscharo»; «Mount Kenya»), Indien («Arunachala»; «Kailash») oder Australien («Uluru» bzw. «Ayers Rock») bekannt.



Abbildung 1: Fujisan. Wikimedia Commons, Fotografie: Alpsdake,  
gemeinfrei

Vor allem Jürgen Osterhammels Buch über die «Entzauberung Asiens» (2013), die den europäischen Asiidiskurs des 18. Jahrhunderts behandelt, widmet der zeitgenössischen literarischen Gattung «Reisebeschreibung» als «Erkenntniswerkzeug» einen komplementären Raum: Unabhängig davon ist der europäische Mensch als «Vernunft- und Geistwesen» das «Abbild eines göttlichen Urbildes» (Michael Zichy), denn die «christliche synekdotische Verwendungsweise des Menschenbildbegriffs» beurteilt das Wesen der «Menschen in concreto». Das ist wichtig im Unterschied zu der «erst viel später» im 18. Jahrhundert aufkommenden «Idealisierung und Essentialisierung» (Michael Zichy). Zeitlich ging ihren Phänomenen die Missionstätigkeit der Jesuiten in China voraus, die seit Beginn des 17. Jahrhunderts durch gewagte Formen der «Akkommodation» (lat. «*accommodatio*», «*accommodare*»: einrichten nach etwas, anpassen) der chinesischen Kultur nahekomen wollten: Diese im Prinzip komplizierte Art «synkretistischer», «gemischter» oder «schwebender» Ritualisierung sollte eine vom europäischen Denken beeinflusste Gewissheit camouflieren. Aber als Resultat dieser Erfahrungen, die später viele wissenschaftliche Beurteilungen hervorriefen, scheinen in den Stellungnahmen zum «Chinesischen Ritenstreit» sowohl Denkgebäude einer «Großen Umdeutungskunst» als auch Konzepte metaphysischer «Desaster» zu überwiegen – Philosoph und Autor Wenchao Li (geb. 1957) besiegelt in seiner Analyse das «Scheitern der christlichen China-Mission».

Bestimmte Faktoren der Zeitumstände – Versuche einer «Annäherung an protestantische Grundsätze» mit einer «Tendenz zum Synkretismus» (Jürgen Stilling) – waren in Europa und China aus Roms Sicht unerwünscht: Antidogmatisches Aufweichen der katholischen Kirchenlehre, das im synkretistischen Vorschlag einiger Jesuitenmissionare in China Anklang gefunden hatte, die Achtsamkeit der konfuzianischen Philosophie als ein akkommodatives konfuzianisches Christentum für die römische Lehre zu thematisieren, riefen energische Verdikte Roms hervor. Leibnizens religiöser Standpunkt zum Religionsfrieden und seine Position in den «großangelegten kirchlichen Wiedervereinigungsversuchen» wurden seit 1687 im «politischen Schachspiel» für «restaurative katholische Kräfte» (Jürgen Stilling), die seine erhoffte Bereitschaft zur Konversion auf die Probe stellten, im Auftrag des Konvertiten Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693) in Rom beobachtet: Kardinal Girolamo Casanata (1620–1700) offerierte dem Lutheraner Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), dessen Dienstherr der Kurfürst Ernst August von Hannover (1629–1698) war, während seines Aufenthalts 1688/89 das Angebot, Custos der Vaticana zu werden.

Auf der Rückreise von Rom lockte ihn in Wien Hofkanzler Theodor A. Heinrich von Strattmann (1637–1693) mit einer Stelle als Hofhistoriograph, für die eine Bereitschaft des Kaisers vorgelegen habe. Auf der Festung Rheinfels behandelte in einer Gesprächsrunde von Landgraf Ernst, in Gegenwart des kurkölnischen und erzbischöflichen Hofrats, Dr. Karl Paul von Zimmermann (1688–1712), zu Beginn der Romreise Leibnizens 1687 den Vorschlag, ihm die «Kanzlerschaft des Hildesheimer Bistums anzu-tragen» (Jürgen Stillig).

Von August bis Ende September 1687, hatten in ihren Briefkontakten der Philosoph Antoine Arnauld (1612–1694) und Landgraf Ernst mit dem Philosophen, Mathematiker und Historiker Leibniz – zusammengestellt im Leibniz-Briefwechsel von Reinhard Finster – u.a. darüber reflektiert. Im Mittelpunkt standen Fragen, welche Wichtigkeit in Leibnizens Lebenswirklichkeit Antoine Arnauld's Hinweis auf die «Wahl der richtigen Religion» in der Sicht des hannoverschen Gelehrten einnahmen. Es ging um Aspekte des «Seelenheils» im Landgraf-Kommentar, um «Mißbräuche der Praxis» und um «Eitelkeit», die im Religionskampf sich gegenseitig «verdammende» Personen gezeigt hätten. Religion, Philosophie und Kultur interessierten Leibniz in einem Maße, dass «er sich selbst ironisch als «Auskunfts-büro für China»» (Claudia von Collani) verstanden habe.

Wissenschaftler, die frei von ideologischer Befangenheit heute Rätsel des Diesseits lösen wollen, reflektieren von ihrem Sprechzeitpunkt aus über Modalitäten der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Ein erster Kernaspekt dürfte unbestritten die Frage nach der Adäquatheit von Leibnizens China-Interpretation sein – eines Brückenschlags zwischen Europa und China im Sinne eines fruchtbaren «Kulturaustausches», der hypothetisch den Aufbau zu einer chinesischen Kirche hätte besser abrunden können. Der zweite Kernaspekt dürfte darum exzellent-integral sein, ob der Kulturaustausch die «chinesische Gesellschaft und schließlich die Kultur Europas verändert hätte, so wie es sich Leibniz gewünscht hatte» (Claudia von Collani). Dem Universalgelehrten Leibniz bleibt es vorbehalten, den dritten Kernaspekt als eine systemtheoretische Kulturmission vorzustellen. Im Dezember 1697 hatte er dem Prokurator der Jesuitenmission in Paris, Antoine Verjus (1632–1706), einem «Apostel Chinas» – so Rita Widmaier in der «Einleitung» zum Briefband – weltklug und weitsichtig mitgeteilt, dass die Chinamission das «wichtigste Geschäft unserer Zeit ist: ebenso im Hinblick auf Gottes Ehre und die Ausbreitung des Christentums wie im Sinne des Gemeinwohls und der Zunahme von Wissenschaften und Künsten bei uns und wie bei den Chinesen».

An Landgraf Ernst hatte Leibniz bereits am 23. März 1690 geschrieben, er hätte keine Zweifel, «worin er die sinnvolle Verwendung der Orden erblickte, «si j'étois Pape»» (Rita Widmaier).

Hoffnungsvoll warb Leibniz 1692 im Brief an Landgraf Ernst für einen «Austausch von Wissen gegen Glauben», um einmal «ganz China zum Christentum bekehren zu können» (Rita Widmaier). Bezogen auf den «Chinesischen Ritenstreit», der nicht ein «Streit um chinesische Riten, sondern ein Streit um die christliche Positionsbestimmung» gewesen sein soll, kommt Wenchao Li zu dem klaren abschließenden Ergebnis, dass die «christliche China-Mission von Anfang an mit vielen Doppeldeutigkeiten, Mißverständnissen, Vor- und Unverständnissen, Polemik und Überforderungen aller Beteiligten konfrontiert war. Infolgedessen hat eine Möglichkeit zur Verständigung und Christianisierung nie wirklich bestanden». Vorbehaltlich einer angemessenen Analyse, die zweifellos hohe Ansprüche stellen würde, wäre dieses Thema ein elementarer Aspekt des historischen Alltagslebens, der noch zu schreiben ist.

Die in ihren enormen Ausmaßen anspruchsvolle Jesuitenmission, die mit mannigfachen Schwierigkeiten und «Anpassungsgegnern» unter den Missionaren und konfuzianischen Chinesen konfrontiert war, traf mit ihrer geistlichen Weltvision auf chinesische Weltbilder, deren mentale Vieldeutigkeit und wertorientierte Wirklichkeit selbst mit ihren «leisen Tönen» zu beachten sind. Wenchao Li's Konzeption, die bei aller Verschiedenheit stets Gemeinsames voraussetzt, geizt in seinem europäisch-chinesischen Modell nicht mit dem Wagnis religiöser, sprachlicher und komparatistischer Überlegungen: Von zentraler Bedeutung sind methodische Gesichtspunkte und begriffliche Umstände der Vergleichbarkeit, mit denen gleichsam Bedingungen der «unterschiedlichen *Gottesverständnisse* und *Gotteserfahrungen*» und der «unterschiedlichen *Lebensgesinnungen* und *Denkschemata* in Ost und West» kritische Resonanz hervorrufen: Die Disparatheit sog. «Gottesverständnisse» treibt «Gotteserfahrungen» einer widerspruchsvollen «Großen Umdeutungskunst» hervor, denn in ihrem freien Geist selegierender Gestaltbarkeit reagiert sie erstens auf eine Mischform synkretistisch-inszenierter Religiosität und zweitens auf den Mehrwert einer akkommodierten, jesuitisch-kontemplativen Personalität.

Der «Große Rahmen» der «*historia naturalis valotum*» dokumentiert kulturpolitisch sowohl jesuitisch-missionarische Intentionen einer rituell zu verändernden Wirklichkeitsmodellierung als auch ein Handeln, das im Fortschrittsdenken die Natur durch «künstliche Lebensüberformung» (Eva Schürmann) – wie die Relation am Beispiel der Konnektivität vom

menschlichen Herz und der Digitalisierung des Auges zeigt – bewusst instrumentalisiert. Im Progressus dieser «wahren Wirklichkeitslehre», dem praktischen Anpassungsbereich einer geoffenbarten Botschaft, dokumentieren wertesemantische Mischungen Experimente von Wissenschaft und Technik, die zur Weiterentwicklung der mittelalterlichen Naturwissenschaft führten. Kunst, Maschinen, Teleskope, Astronomie, Medizin, Uhren und Waffen hatten in der Kulturgeschichte des 16. und 17. Jahrhundert allergrößte Bedeutung. In der kognitiven «Überkreuzung von Einheit und Verschiedenheit», aus deren «kulturellen Überformungsprozessen» sich grundlegend die «menschliche Lebensform von ihren (paläo-)anthropologischen Anfängen an entwickelt hat», beschreibt Eva Schürmann frühe Formen elementar-kultureller Kontinuität als nicht mehr eindeutig konkret-greifbare «Fusionen»: Angesichts dieser einschätzbaren, empirisch-faktischen Plausibilität, auch auf dem Hintergrund opaker Wirklichkeit, bleibt sie ihrer Überzeugung treu – seitdem «‹gibt es technisch erzeugtes Leben›», das sich in Interaktionen von Sprache, Bild und Begrifflichkeit widerspiegelt.

Was derartige «Fusionen» reproduzierbar verhüllten oder verschleierten, vermittelt in Zeiten interkulturell-evolutionärer Dialoge auch ein technisches «Zusammenspiel von Orientierungssystemen» (Werner Stegmaier), deren Fernorientierung – wie die «*biologischen Kompass*e» (Werner Stegmaier) der Tiere – den Menschen gegenüber vielmehr unbemerkte, pilotierende Zielorientierungen und Vorverständnisse normativer, zwingender und gespannter Intentionen und Wünsche mitgegeben hat. Erfahrungen unserer Lebens- und Produktionswelt signalisieren immer einen hinreichenden Verdacht, dass sich sowohl bei verdeckten Herrschaftsabsichten in der «Missionswelt» als auch mithilfe einer fragmentierten Technik-Instrumentalität in stürmischer «Kontaktwelt», die Wenchao Li mit dem Religionsvergleich verbunden hat, der «Dialog als bloße Täuschung, die oft gespriesene Toleranz als verkappte Gleichgültigkeit und die Inkulturation als wünschenswerte Fata Morgana» entpuppen könnte. Präventiv müssten wir nicht nur über verdächtige Signale, Tendenzen und Aufbrüche manifester Interkulturalität reflektieren, sondern auch unsere Konfliktfähigkeit vorbereitend gegen Gewaltpotenziale wappnen: Ideologische Konfiguratoren richten die «technologische Rationalität» primär als «Problemlösungsdenken auf die faktische Unterwerfung des Lebendigen» (Eva Schürmann). Wer will dann nicht selbstkritisch, problembewusst und vorausschauend sensibilisiert völlig neuen, digitalisierten Transformationen der Welt- und Lebenszeit gegenüber gewachsen sein? Für jeden sog. «Durchblicker», der die «Art



chiastischer Durchdringung des Natürlichen und des Künstlichen» wie in einem «Mensch-Maschine-Integral» vorzugsweise problematisiert, handelt es sich – so Eva Schürmanns Einschätzung – um Perspektiven einer menschlichen Autonomie, die die «methodische Unterscheidung nicht mit einem ontischen Unterschied» verwechseln will.

Nicht unumstritten ist die pauschale These, dass Osterhammels materiell-verschiebbare Fixierung aus der «Entzauberung einen Rationalitätsgewinn» zieht, der dem Kontinent «Asien», der «lange als der Ursprung aller Religion und Kultur gegolten hatte, seinen Glanz, aber auch seine Dämonie» genommen haben soll. Was meint er mit dem «Rationalitätsgewinn», der ein «doppelsinniger Prozess von widersprüchlicher Wertigkeit» beispielsweise für die katholische Religion gewesen sein soll? Wertewandel haben immer Nachdenklichkeit, Unsicherheit und Entfremdung verursacht. Meine Ausführungen berücksichtigen daher nicht nur eine plakative «*differentia specifica* zwischen Okzident und Orient» (Jürgen Osterhammel), sondern auch Mischverhältnisse spezifisch-gesellschaftlicher «Natur», die selbst vom gedachten Status auf anthropologische Differenzeindrücke der Reisenden und Kaufleute einwirkten. Aus ihrer national-aufgeklärten, individuell-relationalen Wahrnehmung, die aus Unsicherheit die eigene Komplexität getäuscht hat, geriert sich die gebildete Kritikfähigkeit bis zur «Überheblichkeit», «Sprachblindheit», «Selbstbespiegelung» oder «Mimesis und Täuschung» (Jürgen Osterhammel). In ihrem Aneignungsprozess werden sie bisweilen überlagert von Inkompatibilitäten, «Barbaren»-Stereotypen, Wortformeln der Verweltlichung und generalisierten Vorurteilen. Vielfach rücken auch Kreationen der (pseudo-)philosophischen «Weltaneignung», der wirklichen «Weltentdeckung» und «Welterfahrung» (Ralph-Rainer Wuthenow) ins Blickfeld, die vornehmlich der Gerechtigkeit und weniger den Irrwegen des Kolonialismus und Rassismus Aufmerksamkeit geschenkt haben.

Um 1800 beginnt einerseits die «Vorstellung von Europas Wertprimat» ein Topos zu werden, andererseits scheint Asien den meisten Beobachtern als «wirtschaftlich rückständig und der Dynamisierung durch Europa bedürftig» (Jürgen Osterhammel) zu sein. Diese Interdependenz von Kosmopolismus und Europazentrismus positionieren «Deutungsvirtuosen» (Jürgen Osterhammel) spätestens seit dem 19. Jahrhundert transkulturell und skeptisch, weil sie in der Literatur, in der die Autorität einer überlieferten Ganzheit längst zweifelhaft geworden war, Varianten zweier Modellbildungen von Wissen und Macht definieren: Das konsequent entkonfessionalisierte «*Modell des autistischen Diskurses*», das entweder das evolutionistische Konstruktionsmodell oder szientifische Konzeptionen methodischer An-

eignungsmodi gegenüber dem gestifteten Offenbarungsmodell priorisiert, wäre die bloße metasprachliche Widerspiegelung einer kollektiven Selbsttäuschung. Spiegelungslogisch wäre sie nicht nur das Trugbild sinnlicher Wahrnehmung, ein *«Modell des enttäuschten Humanismus»*, sondern auch eine konsequente szientifische Aneignung des «Diskurszwangs».

Meine Kritik, die auf den Autismusbegriff in seiner entsprechungslogischen Wahrnehmungsreduktion reagiert, konterkariert den vorgeschriebenen «angeborenen» Defekt sowie die damit einhergehende enge Wechselbeziehung zwischen «Selbsttäuschung» und «Enttäuschung»: Diese «dynamisierte» dritte Modellvariante systemischer bzw. szientifischer Hybridisierung, die vom digitalisierten Radikalverfahren ohne Gott und Teufel fundamentiert würde, käme nicht in Frage. Im Kern handelt es sich um Korrekturen methodisch originärer Themafragen, die ein ernsthaftes Reflektieren über ein kulturell-hybrides «Mischungsbild» mit interdisziplinär-vertretbaren Sinngehalten und ethisch valenten «Verschiebungen» diskursiv-offen, verantwortlich und respektvoll voraussetzen. Zusätzlich möchte ich noch zwei Positionen kommentieren: Michael Zichys These von Europas «Vergeistigung» erschüttert nicht Osterhammels Aussage, Europa habe sich im «18. und 19. Jahrhundert als Nicht-Asien definiert». In dieser Sicht setzten sich traditionelle Perioden oder Phasen einer «Europazentrierung des Kulturvergleichs und eine Modernitätszentrierung des geschichtlichen Rückblicks» durch: Europa entwarf und verstand sich als «Kultur universaler Ordnungsstiftung» (Jürgen Osterhammel).

Gemeinsam ist «Heiligen Bergen» – unabhängig von Orientierungen eines Europazentrismus – ein magischer Raumfaktor, deren spirituellen Werten unterschiedliche Kräfte zuerkannt wurden. Moderne Menschen, die durch Langzeitprozesse religiöser «Entzauberung» befangen wurden, scheinen mehr von Zeitereignissen gefangen zu sein. Auffallend optimistisch und neugierig gegenüber reizvollen Verfremdungen literarischer «Übungen», «Umwertungen», «Umdeutungen» oder geisteswissenschaftlicher «Neubewertungen» ergötzen sich Menschen in der «Praxiologie» (Joseph Kardinal Ratzinger) an kognitiven «Meisterwerken» oder den triumphierenden Vollbringern spekulativer «Transformations-» und «Identitäts-Machinationen». Ihre Befürworter stimulieren im Spannungsfeld des Denkens und Handelns zusätzlich gesellschaftsfähig-geschönte Affinitäten der «Plastizität-Konjunktur»: Scheinbar wirkmächtige Plastikworte sind sprachlich-effektive Demonstratoren im breitgefächerten Kreativitätstraining der Moderne.

In der Respektierung der Menschlichkeit von Individuen verschieden gelebter «Wahrheit» – im Bild eigener sittlicher Größe in der Referenz absolut-geglaufter, aktiver, relativer und subjektiver Wahrheit – wird zuweilen mit Richard Rorty's «banalem Nihilismus» eine «Utopie des Banalen» (Herwig Büchele SJ) erschlossen. Reine formale Modell-Prozeduren und bloße praxiologische Machinationen reichen jedoch für die Analyse von Wandlungsprozessen nicht aus, da Menschen analoges Handeln – in verantwortlicher demokratischer Position – wie «emblematische Figuren» (Albrecht Schöne), die sich dem Geschehen im Barockroman fügten, verstanden hätten. Der formale Emblem-Aufbau der Text-Bild-Beziehung erhält Evidenz, wenn ihre enthymematisch-schlüssige «Synthese» dem Verfügungsanspruch des Handelnden dient, der zwar die Metamorphosierung des Subjekts in der Welt positioniert, aber das ethisch Erreichbare mit dem teleologischen Begriffsdenken der Identität nicht einzuholen vermag.

In den Kulturbereichen historischer, religiöser, gesellschaftlicher, literarischer und geistiger Tatsachen, einer elitär-raumvisionär eingeschätzten Zentralität «Europas», die sich nach den okzidental bewaffneten Pilgerfahrten ins «Heilige Land» endgültig vom 15. ins 17. Jahrhundert weltweit zur «Antikenpilgerschaft» (Jürgen Osterhammel) entfaltete, hat sich stets der «ganze Mensch» (Wilhelm Dilthey) performativ verhalten. Unter dem Aspekt der Zeit- und Raummodi beurteilte Vorgänge obliegen Einschätzungen eigener Abwägung. In diesen sozialgeschichtlichen Sinnhorizont sind subjektive Wahrnehmungen, individuelle Erwartungen und kollektive Selbsteinschätzungen – insbesondere des Historikers – unsichtbar beteiligt, partiell «wandelbar», in der Haltung autoritätsfixiert oder im reformorientierten Geist nachweisbar «hineingewoben» (Fritz Stern/Jürgen Osterhammel). Die «europäische» Kultur, in der mentalen Vorstellung mehr eine christliche und weniger eine randscharfe Kategorie, kämpfte im Namen Gottes um ihren Vorbildcharakter und musste sich angesichts dieser Kontroversität in der Welt behaupten. Dass europäische Expansionen auch von inneren Konflikten ablenken sollten, erreicht zuweilen den Topos-Wert argumentativer Triftigkeit. Dabei ist erhebliches Können sprachlicher Anstrengungen vielmehr nötig, wenn nicht das «Klischee wandelloser Identität» (Jürgen Osterhammel) als selbstsichere Kategorie der Linearität, Modernisierung, Kalkulation und Täuschung über die direkte Versprachlichung und Empirisierung der Welt verfügen soll.

Gefragt sind authentisch neue Sinnbildungen, in denen der Mensch immer – beispielsweise im aneignenden Verhältnis von Teil und Ganzes – die ganze Lebenswirklichkeit des Glaubens, Wissens, Handelns und

Spekulativen zu denken erhofft hat. Insofern lenkt das Deuten der «emblematischen Figur» auf das «Erwogene», «Beherzigte» oder «Argument» (griech. «Enthymema»), mit dem die Doppelheit von Selbsterfahrung und Subjektivität sowohl intransparent als auch diffus wird. Die Differenziertheit, ihre Deutlichkeit und Klarheit der Wörter, als Wortverbindungen und Wertesemantik in der gewünschten Unmittelbarkeit bester Verständlichkeit zu erreichen, sollte immer eine Tugend sein. Was zur Wahrheitsfindung aufgrund von Mehrheits-Prozeduren – wie im politischen Pilatus-Prozess – beiträgt, instrumentalisiert und reguliert zugleich in seiner Repräsentativität die Gehalte der «Werte und Wahrheit» (Joseph Kardinal Ratzinger). Wortasketen, Apologeten, Kritiker, Demonstratoren, «Brotgelehrte», Opportunisten und Leser, die mithilfe der Sprache auf die Inhaltsbreite zwischen Wahrheit und Unwahrheit reagieren, bleiben dennoch gruppenverträglich vereint: Komplexe Wirklichkeitsebenen dieser Differenzierung besitzen durchaus Kontinuität.

Perspektivierungen «Andersdenkender», «anderssprachige» Theoretiker und gleichermaßen agierende Forscher stellen europäisch-traditionelle Positionen in Frage, dazu entwerfen sie bisweilen mit Worten eine Wunschwelt, als würden sie in Wirklichkeit sprachlich und begrifflich auf eine beklemmende, einheitliche Kontextualisierung vorbereiten. Im Kern handelt es sich um Revisionen oder im weitesten Sinne um öffentliche Fiktionen von «Verwandlungen», «Fusionen» oder «Kombinationen», die in vielen Produktionen «metamorphosierter Geschichte» (Jürgen Stille) allenfalls effiziente Verbindungen moderner «Aggregate», stereotype Leistungen der «Transformatoren», szientifisch planende Konfiguratoren oder kalkulierte Vorgaben der «Pilotage» zu verstetigen scheinen. «Erklären» erfasst indes eine voraussetzungsreiche Wahrheitsfähigkeit, eine zeitdiagnostische Verantwortung, ein stets begründetes Überdenken oder eine abgesicherte Korrektur, ohne im Konsens der Gruppenverträglichkeit aneignend glänzen zu wollen.

Der vielsagende Buchtitel «Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen» des amerikanischen Historikers Hayden White (geb. 1928), der sich als «spiritus rector» einer «History of Consciousness» versteht, verknüpft kognitiv-unsichtbare Bewusstseinsinhalte der Literatur- und Geschichtswissenschaft. Für ihn ist die Bildsprache poetologischen Erzählens, die sich nicht von den Grundstrukturen des historiographischen Erzählens unterscheiden würde, eine Gedankenreise «lebendiger» Rhetorisierung in metaphysischer Tradition. Forschungsliteratur ist eine polyvalente Möglichkeitskunst, deren Wirklichkeit selbst neue Welten narratologischer

Wahlentscheidung zugunsten navigierender Strategien realisiert, die jedoch den Szientisten nur ein müdes Lächeln abzurufen vermögen.

Die weitgehend multidisziplinäre Fiktionalität der «Metahistory» (Hayden White), deren Grenzen zwischen Geschichte, Dichtung und Wahrheit bisweilen wie im geschichtenerzählenden «Storytelling» methodisch verschwimmen, verschärft sich optimistisch zur Hybridität – funktional zur Marketingpraxis kommunikativer «Social Media» und «Social Bots». Deswegen sind digitale Bereiche ihrer scheinbaren Neutralität und Objektivität, die auch Erwartungen destruktiver Kompetenzen schüren, in der Praxis schöngefärbte Provokationen. Wir erfahren sie unverdächtig auch als «Sinnerweiterung». In Stegmaiers «Philosophie der Orientierung» begründet sie ein «*interpretationsbedürftiges*», «übersetzendes» Verstehen, das die zeichentragende Selbstfindung bzw. die «Orientierung in Zeichen» letztlich als «*eine Bedeutung*» allgegenwärtig im Wort «bezeichnet»: «Orientierung schließt immer schon an Orientierung an. Sie ist, *als* Orientierung, immer neue Orientierung oder immer Umorientierung», da sie in «*Horizonten, Standpunkten und Perspektiven ihre Grundordnung*» hat. Das heißt für Spielräume im Wesentlichen: «*Ordnungen erleichtern und beschleunigen die Orientierung*» wie eine hilfreiche «Ausrichtung» im Großen oder eine individuelle «Zurichtung» im Kleinen.

«Orientierung» ist auch fremdbezüglich, indem sich die «Sinnerweiterung» gleichsam im Zeichen einer «fließenden» bis divergierenden «Sinnverschiebung» im Ganzen moralisiert, mit der die politische Rhetorik das Freund-Feind-Denken für neue massendemokratische Spielräume bemäntelt. Moralische Orientierung ist ein «unbedingt verlässlicher Halt», der die «*innere Nötigung*» wie einen verabsolutierten Standpunkt charakterisiert. Philosoph Werner Stegmaier folgert für den «Einsatz der eigenen Person», dass die moralische Nötigung «*die Spielräume der Orientierung ohne jeden Vorbehalt*» entschieden «*schließt*»: 1. Aus innerer Überzeugung «muss ihre Bindung eine *Selbstbindung* sein». 2. «Moralen sitzen am Grunde des Denkens», sie äußern sich sowohl im «*Nicht-anders-denken-Können*» als auch im «*Nicht-anders-handeln-Können*». 3. Die «*Erwartung von Gegenseitigkeit*» ist ein Aspekt der «Goldenen Regel»: «Alles nun, was ihr wollt, das euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch» (Mt 7, 12).

Sinnverschiebungsthesen verkleiden «paradoxe Selbstbezüglichkeiten, die Wissenschaften wie die Logik und die Mathematik in Krisen bringen können» (Werner Stegmaier). Auch wenn sie der allgegenwärtigen Orientierung keine Probleme machen, muss sich eine «Philosophie der Orientierung» auf sie einlassen, weil eine haltmachende «Orientierung»

das «letzte Selbstverständliche» ist, um intentionalen Gefahren der Täuschung und Manipulation oder schleichenden Tendenzen der Verunsicherung und «Desorientierung» (lat. «fallere», «falsus»: «falsch», «täuschen») zu widerstehen. Allein der Tod würde «so zum *Zeichen der Endgültigkeit schlechthin*» (Werner Stegmaier) werden. Da im Leben ideologische Erwartungsziele sich in sprachlicher Homogenität durch zivilisiert-gängige Wortformen verschleiern, ist ihnen mit distanzierter Selbstgewissheit zu begegnen, es sei denn, Menschen wären bereit, sich im populistischen Mainstream treiben zu lassen.

Metaphysische Orientierungsbedürfnisse konterkarieren jedwede Gleichgültigkeit, die jedoch dem mobilisierten Aneignungsmodus der Kompatibilität am nächsten käme: Suggestieren uns «Identitätspolitik» und «Transformationskultur», die sich im Einklang mit modelltheoretischer «Transformationsökonomie» befinden, zukünftige Wunschwelten philharmonischer Zeitanzeiger? Den drei Modi scheint im spekulativen Interesse nicht nur die philosophische Bodenhaftung abhanden gekommen zu sein, sondern sie drängen sich angesichts interkultureller Codierungen und Schnittstellen zwischen «Literatur und Wissen» (Roland Borgards u.a.) geradezu auf. Ihre inneren Widersprüche werden auf dem Weg metaphorischer Funktionalität mit dem Wandlungswort «Schmelztiegel» synthetisiert, um dann in Themen metaphorologischer Umdeutungskunst problemfreie Anwendung zu erhalten. Akzeptieren wir bedenkenlos das gebrochene Wort, die wahrheitswidrigen Inszenierungen und simulierten Vereinheitlichungen im meta-geschichtlichen Zeitalter der Computerisierung?

Bildlich komplexe Erklärungsweisen erfassen die Spannweite und Trennschärfe zwischen inneren und äußeren Vorgängen: Sie sind zum einen das scheinbare Phänomen transparenter «praxiologischer» Plausibilität, zum anderen das Gewissen als innerer intransparenter «Schutzmantel der Subjektivität» (Joseph Kardinal Ratzinger). Vier Aspekte sind stilwertig: Die Metaphorik in Zeit und Raum leistet erstens keine naturhaft unveränderte Wiederkehr, vielmehr hat sie sich spätestens seit dem 19. und 20. Jahrhundert mit technologischen bzw. mechanologischen Tendenzen immens erweitert – konsequent ins Metaphorologische einer «Metahistory». Kognitive «Gefüge der Wirkkausalität (*causa efficiens*)» – wie Rüdiger Zill es formuliert hat – manifestieren, ermöglichen und treiben zweitens individuelle Experimente metaphorologischer «Übertragungen» voran. Drittens pilotieren sie Intentionen scheinbar authentischer Wortspielräume, indem sie u.a. Wissenskonzeptionen der Modelle, Systeme und Module synergetisch durch «Transformationen», «Synthesen», «Metamorphosen»,

«Umwandlungen» oder «Übereinstimmungen» erhöhen. Viertens krönt diese Übersetzungskunst eine Komposition, die sowohl Möglichkeiten einer «metamorphosierten Geschichte» als auch final-gestaltete Strategien einer fiktional-inszenierten Geschichte formatieren. Ihre wechselwilligen «Transformationen», die in Kontexten einer «sprachlichen Hybridität» (Jürgen Osterhammel) zur nutzbringenden «Identität» beitragen, können inter- wie multidisziplinär nicht das Ganze sein, weil deren «Sprache des Vorläufigen» – schon wegen der demokratischen Prozedur – nur das Relativistische des Wissens eigen wäre.

Ihr Zustandekommen wechselseitiger Dienstbarkeit, das metaphorologisch ««unsere» Vokabulare» (Rüdiger Zill) in unabgeschlossener Selbstreflexion bewerkstelligt, domestiziert Wissensformen in Formen der Mischung, Verschmelzung, Fusion und Hybridität. Ihre kognitive Produktion, die in den Geistes- und Naturwissenschaften etwas Gemeinsames als «Mechanik» (griech. «mēchaniké [téchnē]») bzw. «Mechanismus» erklärbar macht, intendiert logische Zielsetzungen wie beispielsweise die im Genomprojekt «Mensch», das auf Menschen und Leben Einfluss nehmen wird. Programme einer «Transformationsmaschine» (Paul Valéry) inszenieren sprachliche Phänomene der «Umformung», «Umgestaltung», «Umbildung», «Umdeutung» und «Umwandlung»: Mechanik heißt wörtlich «Maschine», «Kunstgriff» und «List». Gleichsam erwartete Pionierleistungen, verständlich und überzeugend mobilisierte Beiträge von 2007 bis 2011 in der «Zeitschrift für Weltgeschichte» unter dem Thema «Interdisziplinäre Perspektiven» (Hans-Heinrich Nolte), wollen in konventioneller Weise zum einen das idealistische Erbe Europas wahren, weil sie es nicht in die Requisitenkammer der Geschichte verbannen wollen.

Diskutanten auferlegen zum anderen den Leitzieleen gegenwartsbezogener Diskussionen eine theoretisch-funktionale Sprache, die Forschern Positionen jeglicher Selbstdistanzierung erleichtern. Wissenschaftler respektieren in Begleittexten nicht nur sprachliche Wurzeln, sondern auch die in ihrem Bedeutungsfundus vorhandenen semantischen Dienstwerte, Herkunft und Traditionen. Ihre ««Wahrheitsmetaphorik»» (Lutz Danneberg), mit der Wissenschaftler kaum noch gegen radikale Übergriffe opportunistischer «Verschiebungen», «Verwandlungen», «Umformungen», «Umwidmungen», «Umdeutungen» oder «Übertragungen» (griech. «metaphorá»/«meta-pherein»: «Übertragung»/«über-tragen») reagieren, pilotiert vordergründig ein demokratisch-auszubalancierendes Vertrauen. Gibt es noch einen hoffnungsvollen Vorschuss auf Werte, die jeglicher Veränderungsanfälligkeit und Legierung trotzen?



Was Werte sicherlich auf Dauer schwächt, ist ihre populäre Niveauabsenkung, die in der Logistik der diffusen Ballung von Massendemokratie und Medienöffentlichkeit beginnt und kaum bemerkt wird – manipulativ als Verrechenbarkeit und vorteilhaft als schleichende Korruption moralischer Normen. Ihre «lebensweltliche Traditionsvernutzung» (Lutz Niethammer) manifestiert sich in bloß repetierenden Worten und Sprüchen des 21. Jahrhunderts: Die Wahrheitsmetaphorik, die durch den sprachlichen Aktionismus eine Verwandtschaft zwischen der analogen «Kunst des Möglichen» und der «Poesis» als «Kunst der Technik» (Eva Schürmann) zu komplementieren scheint, ist ein Licht des Geistes und zugleich ein Unruhestifter, der erst den Tauschwert konzeptioneller Sinnverkehrungen ans «Licht zieht»: «Verwirrung und Zweifel sind in uns und mit uns» (Paul Valéry).

Nur im bildlich-überlieferten Bewusstsein evoziert die «Wahrheitsmetaphorik», die vom Begrifflichen getrennt ist, eine Anschaulichkeit des «uneigentlichen» Denkens. Stilistisch hat sie in Diachronie und Synchronie, die in zeitbedingten Aneignungen, Formungen und Färbungen des Denkens auch «Gegensinn» konkreten Wissens überliefert, kontrastive Widersprüche für neue Diskurs-Unruhen bewahrt. Wissens-Offensiven, in denen Philosophen das bisher Selbstverständliche gegenwartsnah und «problem-lösend» hybridisieren, garantieren Entwürfe eklektizistischer Sprachregler besonders für metaphorologische «Umbrüche», «Verschiebungen» oder «Neuformierungen»: Die von der Wiener Philosophin Anke Gräness 2016 aufgegriffene und veröffentlichte «Innovative Kulturthese», die Geburt der Philosophie mit ihrem eigenständigen Denken sei nicht in Griechenland, sondern im afrikanischen Altägypten entstanden, wird nunmehr in der philosophischen Diskursarena primär das Ganze der Welt als etwas Neues zu programmieren versuchen. Sekundär wird so manche holistische Denkrunde beginnen, die in hybrider Analogisierung der Strukturen den bildlich-gelingenden Sprachenvergleich und eine metaphysische Selbstvergewisserung pilotieren wird.

Ähnliches gilt besonders gegenüber den sich im Dunkeln der Vergangenheit verlierenden interkulturellen Verhältnissen, dass den Philosophen, den Erkennenden, auf der Suche nach dem «Ursprung» der Welt, nicht nur Erkenntnisgewinn bietet, sondern ihn – stets in Zweifel und Neugier – auf die «Doppelheit von Ich und Welt» (Ernst von Aster) zurückführt. Aufmerksame Menschen, die Philosophen vorzüglich für «Werteschaffer» halten, da sie ihnen zugleich für ihre Welt- und Selbsterkenntnis Kompetenz zutrauen, müssten eigentlich schon wegen der vorsichtig distanzierenden «ontologischen Differenz» (Heike Sternberg) zwischen dem antiken



Ägypten und Griechenland «stutzig» werden. Solche Überlegungen sind nicht von ungefähr, weil offensichtlich schon «divergierende Ansichten über den Ursprung der griechischen Kultur und die Bedeutung Ägyptens» (Jan Assmann) – mit dem Hinweis auf das 17. und 18. Jahrhundert – für alternative Positionen in den letzten Jahren reaktiviert worden sind.

Überzeugt die gelehrte «Exzellenzinitiative» mit dem interkulturellen Verknüpfungsmodell «Ägypten als Argument», das entgegen der «Exklusivität der Offenbarung, die Negation aller anderen Religionen inklusive der eigenen Tradition im Zeichen einer Wahrheit» bereits den «Ägyptophilen der Renaissance» (Jan Assmann) zum Auftrieb verholfen hat? Sie hätten dem «gemeinsamen Ursprung göttlicher Weisheit» (Jan Assmann) wie einem «Dauerauftrag» mit Weltübersicht nachhaltig religiöses Gewicht gegeben. Damit würde diese «Rekonstruktion» die «geschichtliche Erklärung der Gesetze» in den Kernbereich empirischen Wissens rücken – mit der Konsequenz, dass ihre Radikalität von Anbeginn «Ägypten eine zentrale Rolle» zuweisen würde. Wäre dann in dem korrigierten Stellenwert Ägyptens eine «natürliche Theologie» (Jan Assmann) begründet, die mit dem «Ausgangspunkt für zwei [!] Religionen» erst einmal «Weltreligionen für alle Menschen sein wollen: Christentum und Islam» (Hans-Heinrich Nolte)? Wenn «ethische Normen» erst «Moral religiös fundiert» (Hans-Heinrich Nolte) als etwas Vergleichbares geschaffen hätten, dann müsste Assmann erklären, was seine metahistorische Enthüllungsthese mit grundstürzender Strategie – den Menschen der Moderne und dem Monotheismus gegenüber – bewirken soll. Würde nicht die kategoriale Aneignungshybris szientifischer Stabilisierung religiöse Glaubens-Propria für eine geschichtsphilosophische Lebenszuversicht wertlos machen?

Offensichtlich lässt sich die Absicht, das «Gemeinsame in allen Religionen» (Ernst von Aster) sowohl methodisch «clarus et distinctus» zu beschreiben als auch im hybrid-abstrakten «Allgemeinbegriff» verständlich abbilden zu wollen, in Wahrheit und Wirklichkeit nicht erreichen: Eine populäre Binarität von Konvergenz und Divergenz wäre für einen Klärungsbedarf nicht ausreichend. Argumentativ ist darum die akzidentelle These, dass «Israel eine Klassengesellschaft ohne massenhafte Sklaverei» (Hans-Heinrich Nolte) gewesen sei, substanziell kein überzeugender Lösungsweg. Ebenso müssten Versprachlichungen, die semantische «Störfaktoren» selektieren wollen, das projizierte «Wie» mithilfe von terminologischen Demonstrationen steuern: In letzter Konsequenz soll das sprachliche Gesamtbild bestimmte Determinationen des semantischen «Was» hinreichend-kognitiv «stillstellen». Bedenklich wäre insofern ein flottierendes Überbetonen der

«verba», das die «res» camouflieren würde, so dass sie Ethisches in der alltäglichen Wirklichkeit nicht gewissenhaft spezifizieren könnten. Jürgen Osterhammels historische Raumkritik an den europäischen «Träumen» und ihrer «Verwirklichung» macht zuvorderst hellhörig: «Der Begriff der Religion ist notorisch unscharf», zugleich würde ein universal verstandener Begriff aus dem Blickwinkel protestantischer Intellektueller des 19. Jahrhunderts dominieren. Ebenso ist in der Verbundenheit der Disziplinen die nahe Verwandtschaft zwischen Philosophie und Theologie empirisch gar nicht zu leugnen. Zu guter Letzt kann keine «Wissenschaft» auf das Fundament «tatsächliche[r] Kenntnisse» sowie auf eine «feste Tradition, ein Handwerkszeug von Methoden und Begriffen» (Ernst von Aster) bewusst verzichten.

Vergleichbar literarischen Werken, die in Schriften der Literaturwissenschaft interpretiert werden, besiegeln sie das zeitgemäße Erzählen hybrider Narrative in Formen der Literarisierung: «Kunst-», «Parallel-» oder «Wunschwelten» dynamisieren die menschliche Einbildungskraft, eine Gott gegenüber geübte heilige «Berg-Distanz», der praktische Maxime gemeinsamer Lebenswirklichkeit abhandeln gekommen zu sein scheinen. Ohne einen mythischen Einheitssinn von Mensch und Gott, den die Sinnstiftung Gottes mit seiner Schöpfung geoffenbart hat, überwiegt die theoretische Beschränkung, ein von der «ritualistisch-soziologischen Deutung» (Kurt Hübner) generell abweichender, säkularer Aneignungsmodus: Die multidisziplinäre Wissenschaft und das beglückte Online-Volk feiern einen «exzellenten» Pilotage-Modus, der politisch-handelnden Schwergewichten einen überschäumenden Daseins- und Weltwillen suggeriert, als könnte für sie ein moralischer Rigorismus ökonomisch, gesellschaftlich, monetär-infini, praxiologisch und bedenkenlos für alle ideologischen Szenarien zukünftiger «Verwandlungen», «Verschiebungen» oder «Kunst-Offensiven» möglich sein.

Wenn Denker persönlich in der «Gemeinschaft» eines Religionsstifters «wurzeln», leben und handeln, dann sind im Kleinen schon für sie etymologische Intensivbildungen der Verstärkung «antreibende» Stachel der Orientierung und Verwunderung. Gleiches gilt im Großen für den Umgang mit Sprache und Überlieferung, deren Loslösung von Tradition, Religion und Mythos im Umgang mit der Literarisierung scheinbar hybride Freiräume schafft für Bequemlichkeit, Sorglosigkeit oder Oberflächlichkeit: Literarisierung ist prinzipiell eine total-analytische Gedankenarbeit, ein Prozess navigierender Lebensgestaltung, mit der Persönliches und Gemeinschaftliches bagatellisiert wird.

Anke Graness, die mit der flottierenden Nutzung einer häufig naturwissenschaftlichen Gleichsetzung von «Kontingenz» (lat. «contingere»: «berühren», «gelingen», «sich ereignen»; spätlat. «Möglichkeit») und «Zufall» einer gegenwärtig wissenschaftlich anderen Weltdeutung «mit positiver Setzung» nahe käme, versteht wahrscheinlich eine logische Aussage «genau dann **kontingent**, wenn sie **möglich** und zugleich **nicht notwendig** ist». Das hat Kurt Wuchterl 2016 in seinem Aufsatz «Zur Aktualität des Kontingenzbegriffs» thematisiert – mit logischer Notwendigkeit «im Sozialen, Geschichtlichen oder Mentalen». Dort würden wir demnach von einer «*ontologischen* Notwendigkeit» sprechen. Aber «die Negation derselben führt zur ontologischen *Kontingenz*». Mit diesem «ontischen Vorbehalt», mit dem die «Subkategorie des Wirklichen» als das «*nicht-notwendig Wirkliche*» zu verstehen wäre, müsste zum einen der «Zufall vom nicht-notwendig Möglichen, also vom Kontingenten, strikt unterschieden werden». Zum anderen von Jan Assmanns religionsphilosophischen Konstruktionen vermutlich stärker angeregt hat die Wiener Philosophin Graness ihre «Kontingenzbegegnung» (Kurt Wuchterl) darauf zuspitzt «wie die rein textbasierte europäische Tradition das afrikanisch-mündliche, philosophische Erbe zu behandeln hat» (engl. «how the purely text-based European tradition is to deal with Africa's oral philosophical heritage»). Sie schließt daran die Frage: «Begann die Geschichte der Philosophie in Ägypten und geht folglich der alten griechischen Philosophie voran?» (engl. «Does the history of philosophy start in Egypt and thus predate ancient Greek philosophy?»)

Obwohl Graness freimütig eingesteht, dass der Nestor der deutschen Ägyptologie, Jan Assmann (geb.1938), dem alten Ägypten wohl Beispiele einer «Weisheitsliteratur», aber ausdrücklich keine Relevanz einer Philosophie zuerkannt hat, ist sie dennoch um eine Immediatantwort nicht verlegen. Sie will in der antiken Kulturgeschichte zwischen Ägypten und Griechenland zukünftig von einem ägyptisch-philosophischen Eigenwert ausgehen: «[...] es ist Zeit, den Kanon der Philosophie zu revidieren und eine Weltgeschichte des Wissens und der Philosophie zu erstellen, in der das alte Ägypten sicherlich noch eine wichtige Rolle spielen wird» (engl. [...] it is time to revise the canon of philosophy and to work on a World History of Knowledge and Philosophy, where ancient Egypt will surely have to play an important role»). Würde das für die europäische Tradition und den philosophischen Stellenwert Altägyptens, deren «Möglichkeitscharakter» (Kurt Wuchterl) in der wissenden Weltdeutung des Praxeologischen zusammenfände, konsequenterweise die Frage aufwerfen: Konstituiert die

willentliche «Kontingenzbegegnung» erstens eine «Öffnung für religiöses Verhalten und für institutionalisierte Religionen» und zweitens vermittelt sie einen kooperativen Impuls, der «in der christlichen Liebe zum Nächsten zugleich ein *humanes* Handeln» sublimiert?

Scheinbar geläufige Bilderweiterungen der «Metapher» (griech. «metaphora»: «Übertragung»; «meta-phérein»: «anderswohin tragen», «übertragen», «übertragener bildlicher Ausdruck», «verschieben»), deren «heterogene» Widersprüchlichkeit nicht unbedingt als das disparate Distinktive der Metaphorologie auffallen muss, bleiben nachhaltig wirksam. Das Metaporische, das sich sukzessive ins Metaphorologische «verschiebt», scheint uns Möglichkeiten ihrer technisch-effizienten «Bild-Konstrukte» – wie eine gelingende Dominanz der allgegenwärtigen Wirklichkeit – mit dem monetären Erfolgsdruck ihrer «raffinierten» Scheinwelt selbstverständlich aufzudrängen. Zuweilen fordern Protagonisten eine von Mehrdeutigkeiten «entkernte» inhaltsleere Reduktionssprache, sicherheitshalber eine formal-zweckgebundene Kunstsprache, deren abstrahierende Kultivierung keiner differenzierten Interpretation bedarf. Denn metaphorologische Dominanz, die übrigens im metaphorischen Kontext frei flottiert, bleibt nicht selten unbemerkt und spielt offensichtlich keine Rolle. Wahrscheinlich kommt die Sprache, die der «wärmetechnisch» behandelten Multidisziplinarität entgegenkommt, ohne ein eigenes Sprachverständnis aus, zumal ihre Befürworter Historisches und Ethisches gern meiden und ohne großes Aufsehen schnell ins begrifflich Szientifische wechseln. Was methodologisch ungelöst ist bereitet keine Sorgen, obwohl interdisziplinär zwischen Geistes- und Naturwissenschaften methodisch vieles völlig offen ist. Darum ist die argumentative Wucht der Globalisierungsprobleme nicht nur multidisziplinär hochaktuell und hochartifizuell problematisch, sondern historisch-philosophische Fragen nach der Zentralität des Menschen, seines Wesens und seiner Existenz würden sich nicht durch einen Hyperlink erledigen lassen.

Die Funktionalität passend-abstrakter Begriffe qualifiziert in Wirklichkeit ein eigenwertiges Systemkonstrukt der Sprache quasi als Leerheit, Reduktion oder Kompensation modellierter metasprachlicher Kunstverhältnisse. Ihre vielfältig miteinander verbundenen Fluktuationen des welt- und menscheitsgeschichtlichen Kulturprozesses garantieren wohl ein fortschrittliches Bild, das aber im scheinbar spielerischen Verhältnis der Sprache zwischen Dauer und Wechsel, Form und Inhalt, Metaphorik und Metaphorologie oder «Metamorphose» (griech. «metamórphosis») und Metamorphosierung brisanter ist. Mit freier Hand entworfen entstehen

feuilletonistische Mischkomplexe objektiven Reizes, so dass Modellen, die mit Systemen projektiver Konstruktionen übereinstimmen, in der Regel eine suggerierte Bedeutung zugeschrieben wird. Jeder institutionellen Autorität, die der Tradition verpflichtet ist, droht in der Moderne die projizierte Realisierbarkeit des «Umwidmens» zu widerfahren, da das Denken und Handeln in Freiheit offensiv, schranken- und bedenkenlos agiert.

Wirklichkeit, Kontinuität und Temporalisierung «Heiliger Berge», die dem Heil der Welt Konturen gegeben haben, konkretisieren werterhaltend einerseits Erwartungen, andererseits personalisieren sie Hoffnungen. Sprachliche Beziehungen zwischen Mensch und Welt oder vice versa – wie schon Wilhelm von Humboldt (1767–1835) erkannt hat – sind zutiefst im Menschsein verwurzelt. In der Gemeinschaft von Religion, Ethnizität und Moral erinnerten Menschen überlieferte Wechselfälle des Lebens, als hätten sie sich in historischer oder literarischer «Metamorphose» – wie zwischen ähnlich gedachten Positionen der Vogel- und Froschperspektive – abgespielt. Auch völlig verunsichernde Erschütterungen der Menschen, die über lange Zeiträume die Gedächtnisarbeit von Chaos, Hungersnöten, Gefangenschaft, Vertreibungen, Kriegen, Sklavenhandel, Fremdenabwehr und Migrationen verarbeiteten, waren «Story-tellers» im kollektiven Diskurs nicht fremd.

Im kulturellen Gedächtnis, das «Die Große Wanderung» (Hans Magnus Enzensberger) mit ihren vielen «Markierungen» (idg \*marka, «Zeichen», «Grenzzeichen», «umgrenztes Gebiet»; seit dem 18. Jahrhundert: «Markante» Merk-, Handels-, Waren- oder Fabrikzeichen) im Erfahrungsschatz der Kulturgeschichte bewahrt hat, charakterisieren sie zeichenhafte «Anhaltspunkte» (Werner Stegmaier) mit tiefreichenden Ideen, Erfahrungen, Katastrophen, Verzweigungen, Leiden, Abgrenzungen und Irritationen. Das alles zu wissen und sich stets selbstkritisch zu vergegenwärtigen ist eminent wichtig, damit eine Spurensuche weder einer individuellen «Identitäts-Pose» bzw. einem «Gesinnungskitsch» des Kollektivem auf den Leim geht noch einer plakativen Demonstration von Betroffenheitsmystik echte Chancen einräumt. «Forschendes Verstehen» der Vergangenheit, von dem der Historiker Johann Gustav Droysen (1808–1884) generell gesprochen hat, bezog sich noch holzschnittartig auf Traditionsbewusstsein und Traditionspflege, aber nicht auf ein «befreiendes oder erlösendes Innewerden des Vergessenen» (Lutz Niethammer).

Auch wenn die intellektuelle Neugier der Forscher einer Gedächtniskultur mehr abzutrotzen versuchte, als die «Innovateure der Gedächtnistheorie» (Lutz Niethammer) selbst durch den «transparenten» Einsatz der

akademischen Psychologie zu leisten vermochten, legitimiert das gestiftete christliche Erinnerungspotenzial Kontinuität: Im Wesentlichen sind das personale Glaubenskäfte erinnernder Wahrnehmung mit der sozialen Zusammengehörigkeit humaner Sinnbezüge. Für den siebten Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kofi Atta Annan (geb. 1938) der Amtszeit von 1997 bis 2006, der 1997 seinen ersten Jahresbericht vorlegte, war insbesondere die Mehrdeutigkeit «Identitätspolitik» die «wichtigste Herausforderung» (Lutz Niethammer) der UNO gewesen. Ihre Verbindlichkeit würde im Guten wie eine friedensfördernde Richtschnur wirken, aber in der Negation genauso gefährlich sein wie ein friedloses Teufelswerk: «Identitätspolitik» erzeugt jederzeit Spannungsfelder nach der Devise «keine starke Identität ohne klares Feindbild» (Friedrich Wilhelm Graf). Ihre Konstruktionen schillern ideologisch, verhärten polarisierte oder determinieren pilotierende Strategien. In der Art des Proteus wechseln Relevanzen wandelbarer, scharfmachender oder «gemeinnütziger» Moral, denn «Wissen reist im Gepäck von Sprachen» (Jürgen Osterhammel).

«Intransparent» vorhandene Antriebe der Skepsis sind unbesehen vonnöten, wenn es formelhaft heißt: Identitätspolitik ist Globalisierungspolitik plus Modernität. Zugleich ist sie auch Rationalisierung – das ist Ungleichheit plus Multikulturalität. «Kolonisierende» Formen des Missbrauchs dürfen als Tendenzen zum Gewalttätigen niemals verharmlost werden, weil sie jede «befreiende» Sprachreglung von «Identität», «Transformation» und «Hybridität» im Geist der Opportunität politisch instrumentalisieren, um dann die Herrschaft «Großer Räume» durch die ideologische Fragmentierung multi-separater «Gegen-Identitäten» zu brandmarken – Worte der Identität sind im transparent-konstruierten Theorie-Gefüge regulierbare «Identitätshülsen», denen hybride Inhalte wechselwilliger Anpassung übertragen werden.

Da Literatur im Allgemeinen in und durch Sprache deiktische Gestaltungsmöglichkeiten widerspiegelt, scheint sie Referenzen zu schaffen, die transparent-analytische Einsichten in ihr Wesen und ihre Eigenart durchweg eher verschleiern. Ihre umgreifenden stilhaften Möglichkeiten sind vorzüglich rhetorischer, philologischer und kommunikativer Ausdrucksgestaltung, die zwar dem Metier ihrer Zeichengefüge entsprechen kann, aber nicht dem Geist einer Kanonbildung der Sprache. Was zwischen Himmel und Erde in Vergangenheit und Gegenwart geschehen ist, wird sich auch in Zukunft nicht immer klar begrifflich einhegen oder sprachlich entfalten lassen. Im vorliegenden Buch leitet sich daraus die thematische Entfaltung integraler Denkwege ab, deren Ergebnisse sich primär im Horizont der

Kritik von Theorien oder im Licht der Methoden- und Verstehenslehre zu rechtfertigen haben.

Modellhaft können sie weder von abstrakten semiotischen «Selektionen» noch von semantisch-glaubensfreien Konstruktionen allein definiert werden. Allein aus diesem Grund steht sowohl ihre Suggestivität und Übermacht zur Diskussion als auch ihre Permeabilität und Permissivität, die in der Moderne einen absoluten Referenzrahmen zu beanspruchen scheinen. Daraus entsteht zumindest ein großes Unbehagen, das ursächlich reagiert auf derartig grundstürzende, existenzielle, derogative oder expansive Verhältnisse. Denn in formelhafter Evidenz könnte die szientifische Interdisziplinarität von Forschern durch eine auf Algorithmen gegründeten Entzauberungs-Technologie realisiert werden, deren Evokation neuer Möglichkeiten nicht nur den analogen «Gehirn»-Universalismus der Computersprache und der Computermodelle simuliert, sondern die Aufhebung der Differenz zwischen Mensch und Computer anstrebt. Messbarkeit, Berechenbarkeit und Simulation sind die wissenschaftlichen Neo-Mythen eines dynamisierten Mimetismus, die teleologisch das «Software-Gehirn» mit einem «Hardware-Körper» funktionalisieren als wäre mit ihnen eine «Neomytho-Architektur» humanitär ausreichend. Auf dem weltweiten Feld der Digitalisierung ist die künstliche Intelligenz zweifellos die neue anwendungsreiche, universale Raumgröße eines computersprachlichen Imperialismus.

Auch wenn die Globalisierung in aller Munde ist, fundamentiert die wissenschaftliche Raumforschung eine «Denkfigur, die vor jeweils neu zu bestimmenden Hintergründen Sinn stiftet» (Michael Borgolte/Nikolas Jaspert). Das können Mentalitäten sein, deren Wandel in ihrer Differenziertheit und Überlagerung Metasysteme bilden: «Systeme sind Normenbündel, gruppiert um zentrale Normen» (Rolf Sprandel), die Institutionen und Menschen bisher Rückhalt gegeben haben. So wird vom rückwärtsgewandten Standpunkt des Panoramablicks aus das antike «mare mediterraneum» ein historisch-mehrdimensionaler «Basisraum», so dass von ihm aus auch verschiedene kulturelle Perspektiven möglich sind. Zuerst die biblische Zentralität wie in Gen 1, 28 und Off 1, 1, als die Offenbarung Jesu Christi durch seinen «Knecht Johannes» in Wahrheit die «Heilige Stadt», das «Neue Jerusalem» (Off 21, 2), prophezeien ließ: «Siehe, ich mache alles neu» (Off 21, 5). Das offenbarte ihm dem Meer gegenüber nicht nur Gottes Distanz, sondern auch einen «lautern Strom des lebendigen Wassers, klar wie ein Kristall, der vom Throne Gottes und des Lammes ausging» (Off 22, 1). Vom Reiz interdisziplinärer Perspektiven, Ziele und

Blickpunkte beeindruckt, beginnt thematisch zuerst die Reise in die natürliche Welt der Heiligtümer, in der Menschen heilsträchtige Kultstätten wie Berge, Felsen, Steine, Wasserstellen oder Quellen, Flüsse, Seen, Bäume und Haine verehrten.

Die naturalisierte Architektur, auch Artefakte genannt, konturiert babylonische Zikkurats («Stufentürme»), biblische «Türme», altägyptische Pyramiden und Tempelpyramiden Mesoamerikas. Kultische Stätten sind als «heilige Bereiche» (griech. «temenos») abgegrenzt vom Profanen (lat. «pro-fanum»). Pars pro toto symbolisieren sie im «Großen Raum» mithilfe lokaler Gottheiten viele Raumvisionen «heiliger Mitten», die apotropäische Übergänge von der sichtbaren, erfahrbaren Wirklichkeit zur wissensbegrenzten, unsichtbaren Überwirklichkeit höchster Wesen vorstellen: Vom abrahamitischen Verständnis her überliefern Judentum, Christentum und Islam Urbestandteile der Erde. Beispielsweise Jerusalem, biblisch der «Heilige Berg», repräsentiert wegen seiner sinnstiftenden Mächtigkeit und seiner Geheimnisse das sakrale Band zwischen Himmel und Erde, wie schon zuvor der Name «*Duranki*» im Tempelraum des Enlil-Stufenturms zu Nippur hinterlassen hat. Auch wenn die Mehrzahl moderner Theoretiker zuversichtlich der dauerhaften Kraft rationaler Argumente vertraut, symbolisieren «Heilige Berge» mit ihren vielgestaltigen Räumen, imaginären Landschaften und religiösen Orientierungshilfen das kulturelle Erbe der Menschheit.

Die geschichtsphilosophische Perspektive verengt sich auf christlich dominierende Sinnstiftungen «Heiliger Berge» mit ihren religiösen Kraftfeldern: Rom als Krönungsstadt der Kaiser konvergierte mit der Christianisierung des Reiches. Im Mittelalter und der Frühen Neuzeit verursachten «Religionsberge» im Zusammenspiel zwischen Reichskirche und Kaisertum einerseits oder Reichsbistümern und Reformklöstern andererseits vielschichtige Konfliktfelder, die aufgrund von expansivem Landesausbau, existenzieller Selbstbehauptung, selbstverwalteter Stadtentwicklung, schutzbildender Städtbünde, europäisch-deutscher Ostsiedlung, neuen Erkenntnissen der Wissenschaften, Entdeckerfahrten und Landgewinnen sowie dem Kolonialismus ein enormes Weltwissen in ihre jeweiligen Lebensordnungen integrierten.

Diese topographisch reflektierte «Humangeographie» (Fernand Braudel), deren Bedeutung verwoben ist mit einer sprachphilosophischen Sinnhaftigkeit, ist «geohistorisch» das elementare Thema geweihter «Heiliger Berge». Was ihre Sinnstiftungen und Erwartungen als Pluriperspektivität der «Weltreligionen», deren Orientierungen sich wie «Hochgebirge aus der



Landschaft des Religiösen emporheben» (Jürgen Osterhammel), im Einzelnen entfalten, sind verzauberte «Botschaften» einer «longue durée», die auf Zukunft ausgerichtet ist. Differenzierte Überlegungen, die Mensch und Natur oder zeitbedingte Ereignisse und Bedingungen menschlichen Handelns wie ein interdependentes Gefüge repräsentieren, entfaltet das Thema anhand ausgewählter, zugänglicher und beispielhafter Forschungsbeispiele. Ihre Komplexität von Raum und Mensch, deren thematische Fragmentierung immer den gesellschaftlich-ökonomischen Aspekt beachtet, erstreckt sich sowohl auf das Materiale und Historische als auch auf das Praktische und Theoretische. Für die Vielfalt gibt es aber keine Sicherheit, dass Systeme, Synthesen, Kombinationen, «Verschmelzungen» oder Sinnbezüge wissenschaftlicher «Transformationsaggregate» bestenfalls «am Bilde» bleiben oder sich zu einem einheitlichen Bild zusammenfügen lassen.

«Jerusalem» ist das geistlich-historische Zentrum der «Wallfahrten»: Mit dem antiken «Exodus», der Ägypten hinter sich ließ, beginnt die «erste Wallfahrt zum heiligen Berg» (Piotr Kochanek), dem Zion im «Gelobten Land». Gottes «Exodus-Verheißung» um 1250 v. Chr. war seine biblische «Pionierleistung», für die das bergige Israel in der Heilsgeschichte den Stempel des Schöpfers trug. Nach Jürgen Osterhammel steigerte sich der Einfluss des Asiatischen in den Sitten und Gebräuchen zur «Durchdringung», die Griechenland bis Polen und Rußland erfasste: Hatte nicht «Europa schon in der Antike starke Einflüsse Asiens aufgenommen»? Zugleich war der «Wechsel» von der «Muttergemeinde» Jerusalem zur Welthauptstadt «Rom», zum politischen Machtzentrum und dem Herz der ganzen Kirche, für das Heil des Menschen und den idealen Weltzustand innovativ und zugleich die Zentralisation einer alten Orientierung, deren stets politische und religiöse «*Erneuerung erhofft, gefordert, erstrebt*» (Percy Ernst Schramm) wurde. Im Kern konzentrierte sich das auf den Messias Jesu Christi, die Heiligung Roms durch die Apostel und das Volk Gottes zuliebe, um sowohl das Glaubenthema «Römische Vergangenheit» als auch die «ecclesia catholica» im Geist Gottes einer sozialen Solidargemeinschaft zu verwirklichen.

Neutestamentliche Erneuerungserwartungen überlagerten sich mit päpstlich-kirchlichen Ausprägungen der «Romzüge» über die Alpen: Im Bewusstsein der Reichsunmittelbare, im Prinzip eine Kontinuität bis 1806, waren sie zur Romfahrt verpflichtet. Krönungen, Konflikte, Ämterkäuflichkeit, Allianzen und Eifersüchteleien oder zerklüftete politische Gegensätze verlangten zum «Zug über Berge» (Christian Jörg/Christoph Dartmann). Vielfach rivalisierten in Rom machtsüchtige Protagonisten in

spannungsvollen «Netzwerken» gegeneinander, dazu kamen Exkommunikationen, Vetternwirtschaft, Demütigungen, Intrigen, Verrat und blutige Kämpfe, die das politische Ringen zwischen Kaiser, Papst, Adel und Städten verschärften. Im Kern charakterisieren Publikationen diese Vorgänge des Zeitraums vom 9. bis zum 15. Jahrhundert, die im medialen Ranking wie Klassiker der Reichsgeschichte gehandelt werden. Während sich vom 11. bis 13. Jahrhundert das leidvolle Kapitel der Kreuzzüge mit innereuropäischen Konflikten verknüpfte, kamen mit der Reformation auf Rom neue Aufgaben zu, denn seit dem 16. Jahrhundert übernahmen nicht nur Orden politische Aufgaben, sondern von Europa aus wurden weltweite «Missionen» gestartet: Auch «Heilige Berge» mit ihrer Wirkung religiöser Orientierung, auf die mentale Entzauberungsreferenzen einwirkten, gerieten während der «histoire de la civilisation» in die Zwänge einer «histoire événementielle». Sie haben seit dem 17. Jahrhundert Menschen trotz der gefahrbringenden transatlantischen Migration über den Atlantik nach Amerika, ins neue «Gelobte Land», hoffnungsvoll orientiert. Nicht zu vergessen ist das theoretisch-inszenierte, marxistisch-leninistische «Gelobte Land», das wie ein geistliches «Geborgtes Modell» – «umgedeutet» angewandt im Sowjet-Imperium – ideologische Säkularisate der kommunistischen Zukunft versprochen hat.

Da besonders das 20. Jahrhundert globale humanitäre Katastrophen verursacht hat, scheinen im 21. Jahrhundert im Zusammenprall ideologischer Gewalttätigkeiten wieder in den Begegnungen der Menschen tiefwurzelnde «Erregungszustände» aufzubrechen. Nahezu 60 Millionen Menschen, die weltweit auf der Flucht sind, signalisieren uns Nöte, als würden sich ihre Emotionen im Spiegelbild neuer militärischer Machtkämpfe und Migrationen radikalieren: Die «Friedensstadt» Jerusalem, die mehreren Religionen gleich heilig ist, bleibt in konsenspsychologischer «Vielstimmigkeit» und eschatologisch-heiliger Unbestimmtheit gegenwärtig. In ihrer religiös-geistlichen Bedeutsamkeit ertrug und erfährt sie den Zivilisationsbruch, den Terroristen und «Gotteskrieger» im «Endkampf gegen Kreuzzügler» mit Todesverachtung feiern. Es ist die Schreckensherrschaft einer monströsen Verantwortungslosigkeit, mit der das Schweigen blutiger Opfer, leidgeprüfter Frauen und hilfloser Kinder oder verwüsteter Sakralität zutiefst das Gewissen der Menschen beleidigt wird. Wieder ist das «Mittelmeer» in den Katastrophenmeldungen eine Bühne des Flüchtlingsdramas – zum einen interpretieren Medien plötzliches Scheitern als «stilles Sterben», zum anderen symbolisiert das «Gleichnis vom Rettungsboot» (Hans Magnus Enzensberger) die gelingende Flucht ins «Gelobte Land» Europa.

Viele Regierungen ihrer Länder wehren sich, Bewohner strapazieren die Metapher der «Umkehrung», halluzinieren schiffbrüchige Ängste oder verteidigen sorgenvoll ein christliches Existenzrecht.

«Die Krise des Geistes» (1919) war nach der «Urkatastrophe» (George F. Kennan) des Ersten Weltkriegs die «bittere Erkenntnis» einer Zeitdiagnose, ob Europa nun das werde, «was es in Wirklichkeit ist: ein kleines Vorgebirge des asiatischen Festlands?» oder metaphorisch ein «Kap der alten Welt, ein westlicher Ausläufer Asiens» (Paul Valéry). Gegen diese «eurasischen» Befürchtungen einer «geistigen Krise», die sich «im eigenen Bereich der Täuschung» abspielen würde, ließen sie «nur schwer ihren wirklichen Grad» erkennen. Diagnostiker Valéry wollte das «Mögliche dem Wirklichen» gegenüber als «Bild der Tatsache» vorstellen, um die Humanität und das Christentum – wie es im Nachwort Herbert Steiner formuliert hat – als «Unabhängigkeit und Autonomie des Geistes durch alle Bedrohungen und Krisen» zu retten. In dem Maße, wie die geistige und psychische «Art der Menschen bestimmend gewesen sein muß für den Vorrang Europas», lautet auch optimistisch die mentale Aufnahmefähigkeit: «Unser Europa, das mit einem Markt am Mittelmeer beginnt, wird so zur ungeheuren Fabrik im eigentlichen Sinne, zur Transformationsmaschine [...], zu einer geistigen Verarbeitungsanlage ohnegleichen». Welche Beschleunigungsformen des Wunschdenkens und «Möglichkeitscharakters», in denen eine «Große semantische Verschiebung» durch Transformationen in Geschichte und Theologie nach nahezu 100 Jahren noch wirkungsmächtiger den Turbokapitalismus realisiert, wird nun die Digitalisierung im Vernetzungsmodus mit neuen disziplinären Transformationen bewerkstelligen? 1. Die «Große Transformationsökonomie», deren Gleichgewicht sich angeblich mikrofundieren ließ, verursachte bisher gegen alle pilotierenden Erwartungen drei schwere Finanzkrisen. 2. Obwohl religiöse Kontingenzbegegnungen unter einem «ontischen Vorbehalt stehen» (Kurt Wuchterl), überwiegt praxiologisch der bildliche Gehalt einer selbsterhaltenden Inversion «Das Boot ist voll». 3. Rationale Erwartungen der neoklassischen Theoriewelt sind so spekulativ, wie vermeintliche Kenntnisse einer zukünftigen Plastikwelt. War Englands sog. «Brexit» ein alarmierender Schuss vor den Bug des Schiffes «Europa»? Die seit jeher niemals «reine» Europa-Vision scheint eher Konturen eines wirklichkeitsfernen Wunschbildes zu fixieren.

Was uns an Wesenszügen – «gänzlich unabhängig von Rasse, Sprache und Nationalität» – fehlt, schrieb einst Paul Valéry, ist der Wille und die Kraft, denen wir selbstgewiss die «Klarheit, Reinheit und Vornehmheit unserer Kunst und Literatur verdanken; diese Tugenden kamen uns von

Griechenland» (Paul Valéry). Aus dem Grunde bietet der Interaktionsraum Land und Meer in seiner von Menschen exzellent vernetzten «Metageographie» (Jürgen Osterhammel) viele antike Muster weltgeschichtlicher Zusammenhänge, die trotz unterschiedlicher Mobilität bis heute an ständig in Bewegung befindliche politische Verhältnisse erinnern. Inzwischen machen modernste naturwissenschaftliche Methoden Furore, weil sie in ihrer absoluten Einseitigkeit bewährte Denkmuster der prähistorischen Archäologie nicht nur in Frage stellen, sondern im universalen Stil bekannte Thesen – wie die vom Mittelmeer als einem «riesigen Schmelztiegel» (Hans-Peter Hebel) oder einem «vergleichsweise berechenbare[n] maritime[n] Großraum» (Raimund Schulz) – kongenial im «Großen Umbruch» neu determinieren wollen.

Das «Mittelmeer», ein Verbindungsraum für Asien, Afrika und «Europa», übte auf Fremde stets eine Anziehungskraft aus: Einerseits symbolisierte in frühgeschichtlicher Zeit das antike «Gaditanum», die «Meerenge von Gibraltar», Möglichkeiten maritimer «Migrationen» für eine Besiedlung «Europas» durch eiszeitliche Wildbeuter bzw. «Jäger und Sammler». Andererseits würden neueste Forschungen der Populationsgenetik belegen, dass im Großraum «Europa» die sesshaften Bauern im Neolithikum keine Nachfahren der Jäger und Sammler gewesen wären: «Eltern einer Genfamilie innerhalb eines genetischen Systems» (engl. «Uniparental genetic Systems») würden bei «mitteleuropäischen neolithischen Bauern und modernen Europäern, aber nicht im europäischen Mesolithikum der Jäger und Sammler» (engl. «central European Neolithic farmers and modern Europeans, but not in European Mesolithic hunter-gathers») nachweisbar sein. Neolithische Bauern hätten nicht nur nach ihrer Art gelebt, sondern den Prägungen ihres genetischen Programms gemäß gehandelt. Emigrierende Menschen, die frühgeschichtlich von weit her aus dem Osten kamen, hätten steinige «Balkan-Routen» über Land und Berge nach Westen gesucht. Während bisher ein substanzieller Kulturtransfer in «Europa» von einer vorbegrifflich-angleichenden Beziehung zwischen Mensch und Welt ausging, wollen jetzt systemisch-genetische Kollektivbegriffe eine scheinbar geprägte Gleichheit dem vorbegrifflichen Szenarium «Die Große Wanderung» unterstellen.

Bereits vor über 8.000 Jahren galt das Nadelöhr zwischen Afrika und Spanien wie eine mediterrane «Brücke» für Menschen; genauso ermöglichte um 6500 v. Chr. die kontinentale «Balkan-Route» für neolithische Migranten «viele verschiedene Routen» (engl. «multi dispersal routes») nach Mitteleuropa. Seit dem frühen Neolithikum entwickelte sich zudem

vom östlichen Mittelmeerraum aus – freilich in langwierig dosierter Form – ein nach Westen gerichteter Kulturaustausch und Handelsverkehr. Bis an Spaniens Küste sind Stätten bäuerlicher Dorfkultur nachweisbar, deren Kolonisten auf kleinen Booten zuerst die «Küstenschiffahrt »auf Sicht», ebenso die zwischen der «ägäischen Inselwelt» (Hans-Peter Hebel) und dann die auf Meeresstraßen nach Zypern, Kreta, Griechenland, Sizilien und Korsika in Richtung Spanien gewagt hätten. «Mitteleuropa», «Südosteuropa» und schließlich «Europa» in seiner Ganzheit wurden zum Siedlungsgebiet von Bauern und Hirten. Menschen und Kulturen der antiken Mittelmeer-Geschichte sollen in diesem Prozess der (Ideen-)Migration keineswegs als «passive Objekte griechisch-römischer Exploration» (Raimund Schulz) gelten, sondern ihnen werden forschungsrelevante Perspektiven einer interkulturellen «Konnektivität» gleichsam objektiv «eingewurzelt», deren kulturimperialistische Spezifität in der wissenschaftlichen These kulminiert: Alle «Kulturträger» der Alten Welt seien als «gleichrangige Akteure eines interagierenden Weltgeschehens» (Raimund Schulz) zwischen Europa, Afrika und Asien zu begreifen. Diese theoretisch nivellierte Modernität relativiert jede «Perspektivverengung», da der Forschungszweck nicht darüber hinwegzu täuschen vermag, dass Menschen «mitunter viel früher als Griechen und Römer über die Meere und Karawanenrouten in die ost- bzw. nordmediterranen Kontaktzonen gelangten» (Raimund Schulz).

Das international und interdisziplinär arbeitende Forscherteam um den Mainzer Anthropologen Joachim Burger (geb. 1969) versucht aufgrund einer «genetic history» (Ron Pinhasi u.a.) von archäologischen Skelettfunden in Spanien, Deutschland und Ungarn «eurasisch» Gemeinsames nachzuweisen. Skelettfunde der Wildbeuter wurden mit Skelettfunden der Zuwanderer paläogenetisch verglichen. Darüber berichtet Burger im Juniheft der Fachzeitschrift «Proceedings of the National Academy of Sciences» (PNAS) 113, 2016, unter dem Thema: «Frühe Bauern aus ganz Europa stammen direct von neolithischen Bewohnern der Ägäis ab» (engl. «Early farmers from across Europe directly descended from Neolithic Aegeans»). Seine «Significance» proklamiert die scheinbar begriffliche Synthese einer mechanistisch-botanischen Metaphorologie, die jedoch nur der Rigidität eines wirklichkeitsfremden Zerrbildes entspricht – in der kombinierten Normierung einer «Windbestäubung». Übersetzt lautet Burgers Kernsatz: «Unsere Studie verabschiedet die Vorstellung, dass sich die Landwirtschaft in und außerhalb Europas durch »Ideen-Dissemination«[!] ohne bzw. nur begrenzter Migration der Menschen verbreitete»

(engl. «Our study provides the coup de grâce to the notion that farming spread into and across Europe via the dissemination of ideas but without, or with only limited, migration of people»).

Damit wäre die «genetic history» eindeutig die kognitive Determination einer Rationalitäts-Diagnose, die in ihrer metamorphosierten «Bruchstellen-Präsenz» die epigenetische Prägung eines «eurasischen» Phänotyps, einer Kultur-Norm mit gefährdeter Selbstbestimmung, nicht einmal partiell berücksichtigen kann: Sesshaftigkeit ist weder durch die «genetisch fixierten Eigenschaften unserer Art» noch durch eine genetische Sozialität definiert, denn Migranten verkörpern geradezu die «Negation des Sesshaften» (Hans Magnus Enzensberger). Das mobile Leben der Wildbeuter war möglicherweise weitaus risikoreicher als das der Ackerbauern und Viehzüchter. Nicht überraschend wirkt die Erkenntnis, dass die autarke Wildbeuter-Existenz selbst im engsten Rahmen nur eingeschränkt funktionstüchtig war, aber mit ihrer Weltsicht korrespondierten immerhin lebensnahe Strategien eigener Verstandestätigkeit. Jedoch erst der planmäßige Ackerbau, die Tierzucht, die Arbeitsteilung und das organisierte Gemeinschaftsleben entfachten den Aufschwung zur Kultur der Sesshaftigkeit.

Die begrifflich unbewiesene Existenz sprachlich differenter «Parallelgesellschaften», die ihrerseits vor ca. 7500 Jahren ihr kulturelles Erbe gelebt hätten, würde durchaus auf divergierende Lebens- und Kulturkonzepte weisen. Derartig modernistische Formen dieser kulturellen «Parallelität» hätten neue Einwanderer aufgrund ihrer innovativen Schwerpunkte in der «neolithic revolution» (Joachim Burger u. a.), nämlich als Überlegenheit von Hausbau, Landwirtschaft und Haustieren, sichtbar-«politisch» demonstriert. Doch das Leben von Partnerschaften zwischen diesen Gruppen hätte über Jahrhunderte hinaus generell nicht bestanden. Verhilft allein die Diagnose einer Parallelwelt zwischen «genetischer Endogamie» oder «genetischer Exogamie» generell zum wissenschaftlichen «Umdenken»? Aufschlussreich wären wenige «Paarmuster» zwischen einheimischen mesolithischen Frauen und zugewanderten neolithischen Bauern. So hätte der Wechsel in mesolithische Wildbeutergruppen – etwa auch «(paläo-)anthropologisch-moralisch»? – als sozialer Abstieg gegolten. Haben sich über lange Zeiträume hinweg demographisch-genuine «Verschiebungen» und «Vermischungen» wirklich ausgeschlossen? Migration und Mobilität, darunter ihre genetischen Vermischungen, sind grundsätzliche Faktoren, die zur genetischen Vielfalt, biologischen Ausbreitung und permanenten Anpassung beitrugen. Das Anpassungsmerkmal «Hautfarbe», die evolutionär vom Eumelaningehalt der Haut abhing, ist kulturell weder ein «Rassenmarker» noch ein diagnostisches

Identifizierungsmerkmal für Charaktere, Talente und Potenziale.

In der Forschung sind mit dem vor 37.000 Jahren verstorbenen Menschen, dem «Kostenki-14»-Fund, dessen Überreste 1954 in einer Höhle in Westrussland gefunden wurden, viele frühere Wellen direkter Vorfahren von «Europamigranten» bekannt geworden. Nach Wikipedia-Informationen wären ihre Gene dem heutigen Europäer allerdings ähnlicher als denen moderner Asiaten: Fördert die Paläogenetik «eurasische» Interdependenzen anpassungsmechanistischer Spekulationen? Insbesondere nach Burgers These würde dem Genpool moderner Europäer Nachweise einer «genetic history» genügen, nämlich die Determination verschiedener direkter «Parallel-Vorfahren: Auf die mesolithischen «Wildbeuter» in Mitteleuropa trafen immigrierende neolithische Ackerbauern aus der nördlichen Ägäis und dem nordwestlichen Anatolien. Schließlich folgte vor ca. 5.000 Jahren eine dritte Einwanderungsgruppe aus den osteuropäischen Steppen Südrusslands und der Ukraine.

In der Wissenschaftswelt prähistorischer Forscher finden Burgers paläogenetischen Messergebnisse und mechanistischen Populationsthese große Beachtung. Klärungsbereiche methodischer Anwendung – wie die zwischen «Kontamination und Authentizität» – rufen wenig Bedenken hervor. Vielmehr bestätigen experimentell-aufwendige, analytische Labor-Nachweise nicht nur «Ursprünge von Europas frühesten Bauern» (engl. «origins of earliest farmers»), sondern sie würden auch Projektionen bestätigen, deren prähistorisch-signifikanten «Gedanken» und «Absichten» mit prähistorisch-genetischen Mustern konvergierten. Über einige dieser «mentalen» Vollzüge berichtete Peter-Philipp Schmitt in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» vom 8. Juni 2016, indem er sich u. a. auf den Aufsatz in der PNAS berief. Sein Thema kreist um prähistorische Prozesse, die anhand aktueller europäischer Vorgänge «Über die Balkan-Route» möglicherweise ein entzaubertes «Zoomen» mit öffentlicher Relevanz «beschleunigen» könnten. Wahrscheinlich hinterließ uns die dritte Wanderungsgruppe der Fremden ein kognitives Konstruktions-Vermächtnis – etwas «romantisch» Zukunftsweisendes. Das habe sich seit den Erkenntnissen des Sprachwissenschaftlers und Sankritforschers Franz Bopp (1791–1867) als Rekonstruktionen der indogermanischen bzw. indoeuropäischen «Ursprache» ergeben.

«Gezoomte» Gespräche mit Freunden waren für mich eine Bereicherung, über Deutungsansprüche «Heiliger Berge», die vom «Wiedererwachen des Interesses an Weltgeschichte» (Jürgen Osterhammel) nicht zu trennen sind, ernsthaft zu reflektieren: «Umfassende Epochenporträts, die man «Synthesen» nennen könnte» (Jürgen Osterhammel), hätten als Begrün-

dungen hier und jetzt den «falschen Eindruck» genährt, für «bloße Derivate von Handbuchwissen» offen zu sein. Darum darf es hier gar nicht gehen, da sie meinen Wunsch nach dem Auswerten vielfältiger und neuartiger Ansätze von Problemlösungen nicht erfüllt haben. Kontroverse Positionen hatten daher immer einen Kern der Berechtigung, wenn sie letztlich dem «Großen Thema» weiterzuhelfen vermochten oder wenn es darum ging, Neo-Mythen methodenimperialistischer Modernität gegen den Strich zu bürsten.

Alles das rechtfertige ich weder als Bewahrheitung meines Experiments noch als Seriosität eingespielter Diskursivität, deren Kontroversen vieles in die leicht erregbare Ambivalenz zum Fremden bzw. Anderen zu rücken vermögen: Das Naturphänomen als platonisches «Tier-Mensch-Schema», aus dem die antike Welt zum einen die humane Koexistenz philosophisch erschlossen hat, beschäftigte Menschen zum anderen im politischen Denken durch mytho-dramatische Einbrüche des Monströsen und Absurden. Schicksalhaft vermochten sie die religiöse Welt der Ängste, Hoffnungen, Fiktionen und Illusionen Menschen zutiefst erschüttern. Dagegen scheinen naturalistische Komplexitätsreduktionen allen möglichen Neo-Mythen im Rahmen unzureichender Projektionsmodelle Sicherheit zu geben: Sollen systemisch vereinfachte «Sinnverschiebungen» die Vergangenheit neu erfinden und sie der Zukunft vorschreiben?

Uneingeschränkte begriffliche Funktionalisierungen, konditionierte Ideologisierungen und «entzauberte» Zoombereiche provozieren im gesellschaftlichen Dissens ziemlich heillosen Zerrissenheit zum einen die gelehrte Warteschleife der Zukunft, zum anderen überreizen sie nachhaltig – aufgrund ihrer ausdifferenzierten Methodik, interdisziplinären Strategien und multiperspektivischen Kontroversität – die «Achillesferse» wissenschafts-imperialistischer Egalisierung. «Mit dem Wissen wächst der Zweifel», bemerkte bereits Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) mit sokratischer Abgeklärtheit in der Zeitschrift «Über Kunst und Altertum» (1826): Bloßes Wissen produziert immer komplementären Korrekturbedarf, da die sog. Allwissenheit von Vergangenheits- und Zukunftskenntnissen niemals überzeugen kann. Klugreden ist auch kein Abwägen, weil erst perspektivisches Nachdenken, das über Themen der Vergangenheit mit vorsichtig vorausschauenden Einschätzungen der Zukunft reflektiert, vernünftiges «gutes» Handeln ermöglichen kann.

Da wissenschaftlich legitimierte Neukonstruktionen kompensatorischer «Gleichgültigkeit» gleichsam Geltungsgründe der Gleichheit homogenisiert haben, resultiert daraus zwar ein Ringen um Plausibilitätsstrukturen, aber zugleich steigert ihr apologetischer Gestus in den Reihen



der Kritiker den Skeptizismus und die innere Ablehnung. Theoretisch-inszenierte, monokausale «Neomythen» ersetzen weder biographisches Faktenwissen der Menschen noch dürfen sie der prähistorischen Vergangenheit, deren «erforschte» Erblast vom vorhandenen hierarchischen Stellenwert kollektiver Herkunftsmodi ausgeht, gleichsam manipulative, genetisch-wirksame Strukturen als neue Wertehorizonte vorschreiben: Die «rein» statistisch-mechanistischen Grenzbereiche zwischen verschiedenen Populationen substituieren keine fehlenden Quellen schriftlicher und mündlicher Überlieferung, so dass die «genetic history» über moralische Dimensionen und ausgrenzende Auffälligkeiten von sog. Persönlichkeitsverhältnissen nichts auszusagen vermag. Gleiches gilt für archäologische Dogmatisierungen, die «gläubige» Trendsetter eines Hyper-Realismus zu sein scheinen.

Für bibliographische Hinweise danke ich Prof. Dr. Raimund Schulz (Universität Bielefeld) und «Lecturer» Dr. des. Christian Schuffels (Universität Siegen). Großen Dank schulde ich Dieter Jöhring, dem Leiter der Stabsstelle «Kultur und Stiftungen» in der Stadtverwaltung Hildesheim. Über den zehnjährigen Zeitraum hinaus begleitete er mich nicht nur durch freundschaftlich anregende «Meetings», sondern auch sachkundig, kritisch und fördernd mit seinen altertumswissenschaftlichen Kenntnissen. Dieter Jöhring danke ich auch für das gründliche Korrektur lesen: Für Einschätzungen, Fehler und Versehen trage ich allein die Verantwortung.

Der Verfasser dankt dem Plastiker Ulrich Wagner (Hildesheim/Barienrode), der mir aus seiner Privatsammlung von «Adoranten» freundlicherweise Bilder für die Umschlaggestaltung überließ. Christoph Korschinski danke ich für seine Hilfsbereitschaft und Geduld bei der Erstellung des Registers.

Mit pragmatischem Verständnis und problemorientierter «Pilotage» unterstützten mich zu guter Letzt Mitarbeiter des Olms-Verlages, um meine Orientierungswelt mit den Gegebenheiten der redaktionellen «Komfortzone» in Übereinstimmung zu bringen. Für die reibungslose Kooperation und für die Aufnahme in die wissenschaftliche Reihe «Hildesheimer Beiträge zu Theologie und Geschichte» bedanke ich mich bei den Herren Prof. Dr. Martin Schreiner und PD Dr. Mario Müller.

Vermächtnis, Relevanz und  
Szenarien «Heiliger Berge»:  
Zur Einführung



## Normen, Sprachkritik und Simulationen: «Exzellenz-Matrix», Wahlfreiheit und «Exodus»

Menschen leben in und mit der Sprache, die wie ein Seismograph Aufschluss gibt über Veränderungen der Lebenswelten und ihrer Umweltbedingungen: In ihrem naturhaft begrenzten, engeren Kulturraum korrespondieren eigenmächtige «Exzellenz-Perspektiven» mit zivilisatorischen «Bildungs-Maximen». Legitimiert nicht diese Wertschätzung von Raumdimensionen wunderbar wirkende «Heilige Berge», um fortschrittliche entzaubernde Reduzierungen zu «hinterfragen» und stattdessen mehr ihren Gemeinschaftsgeist zu würdigen? «Wahre» Wissende scheinen ihre eigenen Gemeinschaften neuer Literarizität zu bilden: Eine Sprachkultur rhetorischer Farbenblindheit, die den totalen Verlust der Zwischentöne goutieren würde, entlarvt sich selbst – das Gebot reiner Rationalität ist der Neo-Mythos einer total entzauberten Kunstsprache. Würden Menschen die enthierarchisierte Wirklichkeitsentfremdung widerspruchslos akzeptieren, dann wäre diese Dominanz flacher, vereinfachter Sprache sowie die entproblematisierte Begrifflichkeit hinreichend gesichert – als kommunikative Sprachenker-Transparenz einer zukünftigen «light»-Richtschnur.

Ein Plädoyer für Zweifler kommt zur rechten Zeit: Sinnhaft bemerkte ein bekanntes Sprichwort, nur wo das Meer seicht sei, könne man auf den Grund sehen. Die Freiheit zum Auskundschaften kulturgeschichtlicher «Tiefe», die keine restaurative Wende rühmt, ist nicht kontraproduktiv, sondern gesellschaftlich wie menschlich eigentlich wirklichkeitsnah. Wenn die Sprache unabhängig von materiellen und sozialen Verhältnissen geistige Siege erringen soll, dann ist sie – frei nach Johann Wolfgang von Goethe – sowohl in seinem Gedicht «Sprache» (1774/1815) Weltschöpfung, Leben und Macht als auch im Gedicht «Ein Gleichnis» (1774/1815) zudem eine «Naturgabe» des Dichters, die er «als ein Heiliges uneigennützig auszuspenden» verpflichtet sei. Dazu lautet ein lakonischer Kommentar: Kein monotoner parataktischer Satzbau mit seichtem Inhalt – frei von Syndese, Normen und Fremdwörtern – würde eine völlig «entstörte» und breitgefächerte Kommunikation herbeizaubern können.

Beispielsweise Hörgeschädigte schätzen ihre speziellen Integrationshilfen, so dass die kombinierte Gebärdensprache zur reizvollen Bereicherung und zum Nachdenken über Sprache beiträgt. Denn ihre visuell wahrnehmbare und manuell trainierte, natürliche Sprache hat ihre eigene Qualität und schafft zugleich soziale Kompetenzen für gerechtere Verhältnisse. Dagegen stachelt der gezielte generelle Verzicht auf Wahrheit, Komplexität,

Differenziertheit und Faktizität jederzeit zur Haltung aufmütziger Sprachkritik an, weil sie weise Erfahrungen regulativer Normen verteidigt: «Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug», hatte schon Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) im Jahr 1821 in seiner Vorrede zu den «Grundlinien der Philosophie des Rechts» angekündigt.

Sprachkritik aktualisiert nicht nur Gegenreden, sondern legt auch Wert auf gemeinsame Wurzeln und verwandtschaftliche Beziehungen antiker Sprachen, auf die der Philologe Kurt von Fritz (1900–1985) angespielt hat: «Worte beginnen an Inhalt zu verarmen, formelhaft, leer, einseitig zu werden». Wenig überzeugend ergänzt er seine Ausführungen mit den Worten, sie würden nur «unter Umständen selbst neue Bedeutungselemente in sich» aufnehmen. Der sprachlogische Gebrauch, der sich gegen Mythen, Nicht-Wissen, Halbwissen und Scheinerkenntnis richte, zeige aber in sinnlich-anschaulicher Form, «dass diese Verschiedenheiten mit den Verschiedenheiten der Methoden des Denkens und Erkennens in einem nicht zufälligen Zusammenhang stehen». Sprache ist nichts Statisches, ihr Wesen ist immer wandlungs- und anpassungsfähig, auch wenn die zweihundert Jahre nach Platon (428/427–348/347 v. Chr.) und Aristoteles (384–322 v. Chr.) weder ihre Kreativität und Komplexität für den «Gehalt der Wörter» noch für Schriften im Brennpunkt sozialer Beziehungsnetze ausgereicht hätten. Während Populationsgenetiker den Ursprung der Sprache, der in den Mythen mediterraner Kulturen etwas Gottgegebenes entfaltete, mit Afrika in Verbindung bringen, wurde in den neuzeitlichen Humanwissenschaften sowohl theoretisch um «Gründereffekte» gestritten als auch praktisch-systematisch um biologische und kulturelle Phänomene gerungen: Innovative und interaktive Forschungsansätze der Archäologie, Evolutionswissenschaft, Genetik, Anatomik, Neuropsychologie und –psychologie beginnen in der Literatur objektiv neue Möglichkeiten und neue Gedankenwelten zu erschließen.

Im Verlauf der Kulturgeschichte geriet die Sprache mit ihrer Bildlichkeit in einen metaphorischen Abnutzungsprozess des «Ausbleichens» oder «Verblassens», der den Wirklichkeitsgehalt sukzessive zum Abstraktionsgrad als ««Leerheit abstrakter Begriffe»» (Olaf Brieske) verschob, gegen den sich schon Georg Wilhelm Hegel verwahrt hätte. Ein nahezu vergessener Gegner Hegels, der Philosoph und Publizist Otto Friedrich Gruppe (1804–1876), erörterte und kommentierte öffentlich diese Sprachdefizite. Gegen Hegels logische Weltkonstruktion, das Überhandnehmen des Wortgebrauchs aus fremden Sprachen und damit einhergehende Übersetzungsprobleme hätte

sich in der Person Gruppess – so bemerkte ein zeitgenössischer Rezensent sarkastisch – ein «philosophischer Zwerg als Riese» (Olaf Briesse) aufgespielt. Abweichende Kompetenzen sind keine unerwünschten Diktate inkompetenter Zweifler: Gruppe hatte keine Verteidigung der «positiven christlichen Religion» beabsichtigt, stattdessen hätte er – wie die «Mehrzahl der Konservativen zu jener Zeit» – für eine geordnete Vermutung und für eine konfliktarme Bewahrung im «Kreis sicherer [!] Werte» (Olaf Briesse) seine Stimme erhoben. Von Entwürfen theologischer und literarischer Formierung, die gesellschaftliche Strukturen plausibel vorbereitet hätten, ist keine Rede. Doch ohne ein normativ-christlich bestimmtes Bewusstsein, das in Wahrheit eher verschiedene Nuancen von wahr, richtig und falsch miteinander vermischte und billigte, wollte er auf «rein praktisch-pädagogischer und politischer Basis» seine eigene Position verteidigen. Christlich-moralische Einkleidungen dieses Ideals hatte er einfach für illusorisch gehalten.

Gruppe hatte in Hegel «nur die Spitze einer langen philosophischen Tradition» erkannt, der als «Kulminationspunkt der philosophischen Entwicklung» auch die «Widersprüche zwischen Theorie und Empirie, zwischen Spekulation und Erfahrung» (Olaf Briesse) verkörpert und bewusst reflektiert hätte. Gerade deswegen besaß Gruppess Ursachen-Kritik eine empirische Brisanz, weil er der Überzeugung war, bereits in der frühgriechischen Philosophie hätte die «Herausbildung der ersten metaphysischen Systeme Platos und Aristoteles' dazu geführt, selbstvergessen mit solchen Verallgemeinerungen wie Substanz, Bewegung, Raum und Zeit zu operieren». Gruppe schien von seiner fixen Idee so beherrscht zu sein, dass er behauptete, «ganze abgehobene Begriffssysteme» würden empirisch keine «realen Gegebenheiten» (Olaf Briesse) modellieren. Wenn Gruppess Denken vielleicht um einen real gemeinsamen, gesellschaftlichen Nutzen gekreist hat, dann hätte er wissen müssen, dass kontemplatives «glückliches» Leben als «bios theôrêtikos», zu dem Aristoteles den Menschen als Vernunftwesen gerechnet hatte, dem praktisch-politischen Leben nicht allein durch das Vermessenheitsideal «reinen» Wissens und «reiner» Rationalität gerecht werden konnte: Literarische Idealität ist ein Mythos. Gruppess persönliche Aktualität, den Metaphysik-Verzicht als seine Antinomie im politischen Allgemeinbegriff zu interpretieren, besaß aus dem Grunde eine gefährliche Ambivalenz, weil der Mensch in der Polis als «Gemeinschaftswesen» und als «politisches Tier» (griech. «zoon politikon») denkbar war. Darin wurzelte die zentrale Ursache des philosophischen Kardinalkonflikts: «In den Auseinandersetzungen mit allen Richtungen, mit Hegelianern

und Junghegelianern, mit Schelling sowie mit den Kantianern» hatte sich Gruppe «philosophisch isoliert», weil er sich als «unberechenbarer Querkopf» nicht «genügend behauptet hätte» (Olaf Briesse).

Auch wenn die homerischen Epen des 8./7. Jahrhunderts v. Chr. eine «erste literarische Selbstbeschreibung des «europäischen Menschen»» (Bernd Janowski) widerspiegeln, konstituieren die antiken Hochkulturen Mesopotamiens, Ägyptens, Griechenlands und Israels in den drei Lebensdimensionen Wesenhaftes des Menschen – im Denken über sich selbst, in der Beziehung zur Welt und im Verhältnis zu den Göttern. Üblicherweise repräsentiert sich das Wort «Seele» (hebr. «nəfəš»; griech. «psyché»; lat. «anima») als problematischer und facettenreicher Begriff, indem er die biologische Eigenheit des Menschen in seiner natürlichen Körperlichkeit erfasst. Körper, Geist wie Seele konkretisieren das menschliche Lebensprinzip mit bestimmten Merkmalen – der Sprachfähigkeit, Kognition und Normativität: «Mensch zu sein, ist nicht nur ein Zustand, sondern eine Aufgabe» (Sabine Föllinger/Diego De Brasi). Beide Verfasser vergessen nicht zu erwähnen, dass der «Begriff «Anthropologie» als Bezeichnung der Wissenschaft vom Menschen erst in der Renaissance» entstanden sei.

Die Begriffe Anthropologie (griech. «ánthrōpos»: «Mensch»), Humanismus und Renaissance sind keine strategischen Leitbegriffe, die als «Erneuerung und Wiedergeburt» (Jacques Le Goff) ein historisch-lebendiges Erfahrungsprogramm des Menschen widerspiegeln. Jacques Le Goff u.a. hat es am Beispiel des Revolutionshistorikers Jules Michelet (1798–1874) erklärt und wandlungsfähig relativiert: «Periodisierungssysteme» finden undogmatisch ihre Realisierung in Gliederungskonzepten. Ergänzt von den sog. Mysterienreligionen, apologetischen Kirchenvätern und Gelehrten der «Alexandrischen Schule» (300–600 n. Chr.) hätte sich unter rational-scholastischem Einfluss die Einheit von Philosophie und Theologie vorbereitet, die schließlich im 12./13. Jahrhundert einen ihrer Höhepunkte unter Jacques Le Goff's kompetenten Leitbild «Renovatio und Renaissance» fand: In Frage kommen historisch-originäre Differenzierungen mit den antiken Ursprungsmodi israelitisch-jüdischer, mystisch-christlicher und tierisch-menschlicher Periodisierung.

Der französische Historiker hat wie in der augustinischen Theorie von den sechs Zeitaltern die «Renovatio» bzw. «Erneuerung der Welt» mit den «Renaissancen» bis zu den reflektierten Selbstverhältnissen im 19. Jahrhundert verknüpft. Wenn Jacques Le Goff (1924–2014) den Kunsthistoriker Jacob Burckhardt mit dem Bild «Herz der Renaissance» für die «Entdeckung des Menschen» und die «Entdeckung der Welt» auszeichnet,

unterlässt er es nicht, dass er in Italien zugleich die moralische Verderbtheit mit einem «allgemeinen Frevelsinn» benannt hat. Burckhardt entdeckte zudem eine «nachlassende Frömmigkeit» und «zweifelhafte Glaubensstärke der Humanisten», aber er konstatierte zugleich eine «Toleranz gegenüber dem Islam» und eine «Wertschätzung aller Religionen».

Sprachliche Überlegungen innerhalb der «Historischen Anthropologie» verursachen Fragen, deren Antworten zum einen zur «Schärfung des Bewusstseins von der geschichtlichen Natur des Menschen», zur Vorstellung von seinem «invarianten Wesen» und im Zusammenhang mit Davids Psalm 8 einen Beitrag liefern, der «charakteristisch für das biblische Menschenbild» (Bernd Janowski) ist. Zum anderen hätte die Zeitspanne zwischen Antike und Renaissance es nicht vermocht, «trotz der Arbeit einer langen Epoche am sprachlichen Ausdruck, diese Schwierigkeit so wenig wie irgend eine spätere Philosophie *völlig* zu überwinden» (Kurt von Fritz). Handle es sich um «Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung», dann beginne das «Erlahmen der neubildenden Kraft», die der äußeren Form nach nichts Neues schaffe.

Eine memorialhistorische Sprachkultur, die ihr Gedächtnis – beispielsweise in narrativen Texten und Kontexten – heuristisch in quellenreicher «Findungskunst» (Gottfried Gabriel) wissenschaftlich zu «verspielen» scheint, spiegelt seit der Reformation und Aufklärung Traditionsverluste an Geist und Wortinhalten im Dienst biblischer Verheißung wider: Spätestens seit der ideologischen Herrschaft der Utopie ist die «Verwandlung der Geschichte in einen forensischen Prozeß» (Reinhart Koselleck) eingebunden. Mit der «Entzauberung der Welt», die für Max Weber als Reformationsthema einer langen und wechselwilligen Geschichte begann, implizierte die «Entzauberung der Sprache», die sich seit dem 19. Jahrhundert beschleunigt hat. Die Interdependenz von empirischen Weltwissen und normativen «Setzungen» wurde relativiert von Kräften emanzipatorischer Oktrois, die beispielsweise die alltägliche Verflachung im praktischen Umgang mit grammatischen und didaktischen Wesensphänomenen verstärkt haben. Prüfende Vergewisserung, die wissenschaftliche Denkmodelle und funktionale Ordnungsbegriffe unter die Lupe nimmt, problematisiert die «Entzauberung der Begriffe» (Kari Palonen).

Das Offenhalten des Geistes gegen Defizite sprachfertiger Kräfte, wie die literarhistorischer Wertungen bzw. die literarisch-progressiver «Mutationen» in Botschaften über lange Zeiträume, erschwert als «Innenseite der Geschichte» (Gernot Böhme) nicht nur das wahrnehmende Erfassen von Dingen, sondern sie sei Kurt von Fritz zufolge philologisch einfach



unfähig zu «Wortneuschöpfungen»: Sprachliche Naturbilder zu zerlegen und das Wagnis einer Neukomposition zu versuchen, ist immer – wie bei den platonisch-aristotelischen «Synkretisten» des 16. Jahrhunderts – ein hermeneutischer Zirkelschluss, der den Rahmen kultureller Ordnung geistig bewahren will. Denn ihre formal «spielerische» Vagheit der Zeichen, die der Wortbildung zur «Bezeichnung» verhilft, gibt vom inneren Wesen des Bezeichneten real kaum etwas preis. Vielmehr ist jede natürlich unterstellte «Mischung» etwas, das der Interpretation bedarf. Vom «Gemeinsinn» eines ursprünglichen Vermögens her – begründet als Suche nach Gottes Gerechtigkeit (Mt 6, 31–34) – reflektierte die Rechtshistorikerin Marie Theres Fögen (1946–2008) auf der Grundlage ihres humanistisch-philologischen Sprachverständnisses über den Schwund sinnlichen Innewerdens, der sich in der Gerichtsmetaphorik bis auf die «Bühne hinter den Gesetzesworten» erstrecken würde. Was blieb dann von der Interdependenz empirischer Wirklichkeit und begrifflicher Triftigkeit in der Philologie auf der Strecke?

Wie die von vielen Interpreten kritisch kommentierten Tendenzen gewandelten «Kulturlebens», die wie ein «Dammbruch» der Empirisierung hingenommen werden, beschleunigte der wissenschaftliche Mainstream antitraditionelle Relativierungen und das Experimentieren mit interdisziplinären Verfahrenswegen: «Zionswächter», von denen Aby Warburg (1866–1929) am Beispiel des Hamburger Pfarrers Johann Melchior Goeze (1717–1786), dem antiaufklärerischen Verfechter der lutherisch «reinen Lehre», gesprochen hat, sind jedoch nicht nur «Inhaber und Grenzhüter der Spezialwissenschaften», sondern auch Verteidiger des «philologischen Ethos» (Ernst Robert Curtius). Aby Warburg hinterließ in seiner Korrespondenz vom Januar 1925 und Januar 1926 eine Lobrede auf die Philologie mit der zentralen These Frank Zöllners, der liebe Gott stecke im Detail. Fächer-Erweiterungen ohne «Disziplinbegrenzung» wie beispielsweise zwischen denen der Geschichts-, Kultur- und Literaturwissenschaft, problematisieren heutzutage in der Gesellschaft neue ausdifferenzierende Trennungsfälle anstatt wirksam stabilisierende Sinnaspekte des Gemeinsamen.

Wortmächtig kompetent kritisierte die Rechtshistorikerin Fögen den kreativen Mangel innerer Bindungskräfte, der sich gegen die «vorgehängte» Gestaltung einer Sprachfassade richtete. Fögens Sprachgewandtheit entdeckte mit der Kernfrage, falls «sie nicht «funktioniert»» (Michael Hofer), den stilistischen Störfall: «Was aber, wenn zwar die Wörter sichtbar sind, die Kraft und das Vermögen dahinter aber verschlossen?» Denken, insbesondere in Spielräumen seiner orientierenden Geschichtlichkeit,

hat erstens die Aufgabe, die Bedeutung der Sprachkritik gegen jede Form der Abstraktion, Empirisierung, Erstarrung, Konventionalisierung oder gegenüber Formen der «Ratlosigkeit», «(Aus-)Weglosigkeit» bzw. «Aporie» (griech. «he aporia») zu verteidigen. Zweitens – geschichtsphilosophisch gewendet – integriert die «sokratische Aporie» das Wissen eigenen Nichtwissens die Suche nach der Wahrheit, nach einem Denkstil, der anhand der aporetischen Methode die sprachliche Standardisierung interdisziplinär-konstruierter «Schnittstellen» konterkariert. Drittens nötigt die von Otto Friedrich Gruppe erwähnte «Kluft zwischen Theorie und Wirklichkeit» ohnehin zu sprachphilosophischen Denkanstößen: «Sprachkritik ist Schadensbegrenzung» (Olaf Briesse). Geistiger «Traditionsvernutzung» widersetzt sich ein geschärftes Sprachbewusstsein, das die Sprache der «Wortfassaden» bzw. «Worthülsen» entlarvt.

Umsichtige Problemlöser oder «ketzerische» Zweifler neigen angesichts dieser «bemäntelten» Relevanzschwäche zur Kritik elaborierter Theorien. Ihr Signalwert hat sich allerdings im Stil gesellschaftlicher Gedankenarbeit fortentwickelt, so dass sie heutzutage museale, ästhetische und literarische Paradigmata mithilfe von Kunst und Wissenschaft oder durch strategisch-funktionale Worttechniken noch leichter «begaben»: Exemplarisch wird die theologische und philosophische Reflexivität des Gegenstandes «Heilige Berge» und «Heilige Tempel» – mithilfe von Themen in auratischer Selbst- und Dingentfaltung – zum präsentablen Objekt und rituellen Äquivalenzwort der «Verklärung des Gewöhnlichen» (Arthur C. Danto). Seine fetischisierte «Verwandlung», die den Geist der Kunstwerke vermeintlich beherrscht, wird metaphorisch zur modischen Manier. Wer sie realisiert, verklärt nicht nur die sog. «Sprache der Immanenz», sondern suggeriert auch die «Identität von Mensch und Stil» (Arthur C. Danto). Diese «Transitivität der Identität» wird in kollektivierter Pilotage pauschal geglaubt: «Wer Räume konzipiert, entwirft auch Verhaltensmuster» (Michela Murgia).

Wandelt sich Authentisches zur vermittelbaren Fiktion, der in veräußerlichter Verklärung das Moralische abhanden gekommen ist? Sinnstiftung motiviert Ausstellungsgestalter zum vereinfachten Handeln, um die geglaubten Zuschreibungen sprachlich, methodisch und begrifflich bis auf den medialen Darstellungscharakter ästhetischer, literarischer und kreativ-therapeutischer Kultivierung «herunterzufahren»: Der Glaubende «liest die Welt durch sie, aber ohne sie zu lesen» (Arthur C. Danto). Lösungsorientierte Vereinfacher und ausgebildete «Facilitators», Vermittler, «Übersetzer», Unterstützer oder Moderatoren helfen, steuern und betreuen zum einen Be-

sucher- und Lesegruppen. Was inspiriert zum anderen die therapeutische Wirkungskraft von Museen und der Literatur zu künstlerisch-originellen Eingebungen, wenn sie Bürgern, Interessierten, Einsamen und Kranken in Leitprojekten gemeinsamer Gesprächskultur «Heilendes» und «Heiliges» simulieren und intonieren wollen? Wer von «heiligen Bergen» spricht, anerkennt eine fortwährende Gläubigkeit, die von «Adoranten» im kultischen Gestus oder von «cultores fidei» der göttlichen Person gegenüber in ewiger Anbetung geübt wird.

Für Experten sind Analysen an die Modellarchitektur subjektiver Erkenntniswillen gebunden, die in der Bildungsreform-Literatur beispielsweise durchgängig kognitive Werturteile und theoretische Wunschbilder durch «Modellübertragungen» entwerfen, als müssten sie in nicht enden wollenden Diskussionen alternativlos einen pädagogischen «Krisen-Topos» am Leben erhalten. Ihre interdisziplinären Mehrwert-Lektionen bedürfen ungewöhnlicher gewagter, «kühner Metaphern» (Rüdiger Zill): Generationsübergreifende «Relevanzverluste» zum einen und «verflüssigter» Wertewandel alltäglicher Normativität zum anderen «überspielen» kommunikative Wort-Stanzen, die der eigenen Sprache den Anstrich des verbindlich Gemeinsamen verleihen sollen, nämlich die «verlorenen Gewissheiten philologischer Grundlagen» (Christoph Möllers).

«Philologisch-vermögenslose», säkularisierte Kompensationsformeln der Historisierung substituieren interpretationsimmune Reglements der «eigene[n] Modernisierungsverspätung» (Christoph Möllers). Bloßes materielles Gewinnstreben, das einen «Platz unter dem Thron der Besitzgier, wie Platon sagt, angewiesen» (Arbogast Schmitt) bekommen hat, nähert sich dem partiellen Verzicht auf natürliche Sinnlichkeit, denn «reiner» Erfolg und «blanker» Egoismus sind besonders den dinghaften Erkenntnisprozessen beschleunigter «Entzauberung» geschuldet. Menschen scheinen globale Marktoptionen einer «Risikogesellschaft» (Ulrich Beck) genauso zu «vergesellschaften» wie sie vermeintliche «Aneignungsmodi» oder weltlich-optimale Konsumtionsbegriffe wie «Kompensation», «Metamorphose», «Transformation», «Humankapital», «Stabilitätspakt», «Strukturreform», «Leistungsträger» oder «Verhandlungsstaat» durch die «Perspektive der Erfindung wechselseitig kompatibler Identitäten» (Ulrich Beck) strapazieren. Reflektierte «anthropologische» Bildungsfähigkeiten qualifizieren empirisch nicht nur das Ganze der Seele, sondern auch das empirisch Eigene, indem ihre Kriterien subjektiver Erkenntnis, Gefühls- und Willenskompetenz neuen empirisierten Freiheiten der Selbstverwirklichung zugänglich sind.

Rezeptionsgeschichtlich wird die jüdisch-christliche «Periodisierung» zum neuen Brennpunkt: Ursprünglich bedeutete «Kompensation» (lat. «compensatio») in der Diesseitigkeit des alttestamentlichen Glaubens eine «Wohltat am Vater» (Sir 3, 14), die von ihm nicht vergessen und für später begangene Sünden dem Menschen durch sein Erbarmen angerechnet wird. Ein «(nur) einmal Gesagtes» (griech. «hapax legomenon»), ein nicht in seiner Bedeutung näher bestimmbares Wort wie «Auferbauung» (hebr. «š'dāqā»), wird unter der «Unbedingtheit des Gottes Israels» und unter dem absoluten Primat der «Wohltat» nicht nur das «Wasser auslöschen», sondern ist auch nach Angaben der «Septuaginta Deutsch» (Wolfgang Kraus/Martin Krasser) selbst ein «flammendes Feuer» (Sir 3, 30). In seiner Interpretation arbeitet der österreichische Bibelwissenschaftler Johannes Marböck (geb. 1935) zwei miteinander verflochtende Aspekte heraus: 1. Die «Güte gegenüber dem Mitmenschen erwirkt auch die Güte Gottes als Sündenvergebung». 2. Die vertrauensvolle Beziehung zwischen Gott und dem Menschen veranschaulicht die soziale Dimension eines «verständigen Herzens»: Gleiches mit Gleichem zu vergelten, ist die sündentilgende Kraft der Liebestat.

Der so ausgelegte alttestamentliche Gedanke, «Barmherzigkeit wird Sünden sühnen» (Sir 3, 30), konnte wegen der redaktionellen Bearbeitung der «Septuaginta» von Odo Marquard wohl noch nicht berücksichtigt werden. Als zentraler Teil der Tradition im Judentum ist «Barmherzigkeit» (hebr. «hésèd»; griech. »éléos») eine «Wesensmitte Gottes» (Konrad Stauss), in der antiken griechischen Philosophie mehr eine «Leidenschaft» und am Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. die charakteristische Einheit mit dem heiligen Blut als Seelen- und Lebensträger (Gen 1, 20; Lev 17, 11): Rom wird zum neuen Brennpunkt der privilegierten Tradition und zum zukünftig entscheidenden Bischofssitz der apostolischen Kirche zu Beginn des dritten nachchristlichen Jahrhunderts. Das geschieht auf dem Hintergrund der Konflikte mit der Gnosis. Zugleich kommt es zur Betonung der «Überlieferung» (griech. «paradosis»), die mit dem Glaubenszeugnis der Märtyrer Petrus und Paulus in der Paradosis ihres vergossenen «Blutes» (lat. «cruor») als Vermächtnis gestiftet und in der Universalkirche gegenwärtig wird.

Im ähnlich mystischen Sinne spricht davon der frühe christliche Schriftsteller Tertullian (160 n. Chr. – 220 n. Chr.), denn «Barmherzigkeit» (lat. «misericors»: arm, elend/«misericordia»; ahd. «armherzi») symbolisiert die leidenschaftliche, seelenstarke Eigenschaft des menschlichen Charakters (Joh 1, 13). Normativ ist sie nicht nur auf die verwandelnde

Erlösungstat Gottes in Christus bezogen, sondern sie geschieht auch in seiner Person «durch eine Kompensation, die in seinem Blute besteht». In dieser mystischen Einheit von Herz, Blut, Glaube und Recht, die seit der Antike zwischen Völkern und gegen ethische bzw. religiöse Minderheiten Xenophobie und Verfolgung rechtfertigte, spiritualisierte der «Blutglaube» das «Ausgleichen», «Angleichen» oder «Ersetzen», so dass mit dem Blut Christi die menschliche Sünde «erledigt» (Offb 1, 5; 5, 9. 1 Petr 1, 19) wird. Seit dem «Vierten Laterankonzil» von 1215, als die Wandlung von Leib und Blut in das Fleisch und Blut Christi offiziell zum Dogma erhoben wurde, ist es das Sakrament der Transsubstantiation. Dessen Gültigkeit bestimmte «sowohl päpstlich als auch königlich approbiert» (Peter Burschel) – zumindest statutengemäß bis 1883 – in Spanien die Kompensation im «Blutglauben», dem die liturgische Praxis übergeordnet war. Nicht zu verhindern waren dadurch schleichende Tendenzen einer Naturalisierung, weil sie Grenzen kirchlicher Sakralität von Reinheit und Unreinheit relativierte, die sich wegen der Ehen zwischen Juden, Muslimen, Christen und zwangskonvertierten Mauren bzw. «Morisken» (span. «morisco») ergeben hatten.

Aby Warburg verburg nicht seine jüdische Herkunft, da er die nicht-jüdische Umgebung bisweilen mit ironischem Sprachwitz konfrontierte. Seine Eheschließung 1897 mit der Malerin und Bildhauerin Mary Hertz, einer Christin aus einer Hamburger Reeder- und Senatorenfamilie, fand in Abwesenheit der Eltern des Bräutigams statt. Ihre gemeinsamen Kinder reichten seinem «Eseltum»-Argument zur Ehre, ihre «wahre» Existenz in Kommentaren als sog. «Mischwesen», im Besonderen mit «ägyptisch-hebräischer» Stimme, selbst zu ironisieren. Der sarkastisch-kombinierte Neologismus, der an Heinrich Heines Gedicht «Die Wahl-Esel» (1855) erinnerte, definierte die Blutmischung ihrer gemeinsamen Kinder im Erscheinungsbild gestreifter Huftiere: Die Wortemacherei ««zebräisch»» (Karen Michels) war eine Tier-Mensch-Kombination aus «Zebra» und «hebräisch». Heines hinter sinnige Kreativität hatte triumphiert, indem er Warburgs Selbstironie poetologisch wappnete: «Es lebe der Esel, hurra! Der König vom Eselsgeschlechte!»

Bezeichnungen wie «Halbblutpferd» und «Halbblutmensch» (Frank Zöllner) verkörpern anhand Warburgs konstruierter Aneignungsmodi zum einen unterschiedliche Pferderassen und zum anderen eine rassistische Diskriminierung in der Art, wie Warburgs Neologismus «Mimichristen» (Frank Zöllner) die aus opportunistischen Gründen getauften Juden «treffen» sollte. Das übernatürliche Vorbild göttlicher «Barmherzigkeit» (Luk 6, 36) wandelt sich erst zum «actus humanus», wenn «fremdes Leid»

(lat. «*miseria aliena*») dem Barmherzigen zur eigenen Not geworden ist. Diese Möglichkeit, Ähnliches erdulden zu wollen, ist ein innerer Willensakt, der «mehr ist als Opfer»: Christus überwindet nicht nur den Tod, die «Unreinheit» und «Kultunfähigkeit» (Johann Auer/Joseph Ratzinger), sondern die in ihm beglaubigte Liebesgemeinschaft religiös-kommunikativer Weltmächtigkeit ehrt den Vater.

Der verehrungswürdige Relevanzbegriff «Exzellenz» (lat. «*excellere*»: «hervorragen») legitimiert zugleich das Äquivalenzwort «Verklärung», so dass beide Ausdrucksformen sowohl den «Heiligen Berg» und die «Auferstehung» als auch die hypostatische Vereinigung mit Christi heiligem Blut und heiligem Leibe repräsentieren. Zusammen mit der dritten göttlichen Person, dem Heiligen Geist, ist der Gemeinbesitz von Geistsein und Heiligkeit ein Wesenszug der drei göttlichen Personen in der Trinität. Während sich daraus die Herkunftsgeschichte «Heiliger Berge» gewisserweise als «Vorgängigkeit der Welt» (Jörg Lauster), aus theologischen, christologischen und philosophischen Perspektiven ergeben hat, entstanden seit der neuzeitlichen Kulturgeschichte mehrdeutige Weltbeziehungen. Ihre intellektuellen, erkenntnistheoretischen oder programmatischen Modelle menschlicher Welterschließung orientierten idealistische, materialistische und ideologische Denkrichtungen mit «Bedeutsamkeitszuweisungen» und «Bewusstseinshaltungen in uns» (Jörg Lauster): Bewusste Bergerfahrungen bilden traditionelle Aneignungsmodi einer personalisierten Selbsterfassung, deren kontinuierliche Wirkungsgeschichte in der essentiellen Logotheologie und im christlichen Logosglauben wunderbar verschmolzen sind.

Doch komplexe Sinnerfahrungen sind weder mit den Möglichkeiten der Sprache genau bzw. differenziert zu erfassen noch weniger wissen wir, «was die Dinge bedeuten und was sie uns sagen» (Jörg Lauster). Was sich eingepägt hat, ist der normierte Wesenszug geglaubter «Kompensation» als ein christologisches Grundverständnis, das im Allgemeinen – wie viele Begriffe der Gottesgemeinschaft – seit dem Reformationsgeschehen des 16. Jahrhunderts kontrovers bewertet, beschleunigt säkularisiert und bis in die Gegenwart funktionalistischen, popularisierten und politisierten Zwecken unterworfen wurde. In der «*Roma christiana*» wurde das Blut Christi im Mittelalter um 1095 als mystische Kostbarkeit verehrt, die Anselm von Canterbury mit dem Begriff «Kompensation» qualifiziert hat. Dieser Wortgebrauch wurde von ihm «bei seiner Juridifizierung der Rechtfertigungslehre zur Satisfaktionstheologie durch einen ähnlichen» (Odo Marquard) sanktioniert. Das «Einströmen des Göttlichen» empfanden Mystiker wie ein Trinken vom Blute Christi: «Auch in den Bächen des Paradieses strömt

das Blut» (Johan Huizinga). Blutphantasien, die dauerhaft vom Glauben an die Transsubstantiation lebendig gehalten wurden, imaginierten berauschende Phänomene roter Glut.

Zugleich hielten im Mittelalter gemeinsame Aspekte eucharistischer, apostolischer und weltlich-politischer Beziehungen die national-römische «Renovatio» zwischen Reichskirche und Kaisertum lebendig. Obwohl Percy Ernst Schramm den «Römischen Erneuerungsgedanken» privilegiert hat, sei das aber seiner Meinung nach keine «Frage des Blutes», sondern eine «Frage der politischen Gesinnung». Wenn jedoch in mittelalterlicher Hoffnung sprachlich-geformte Gebilde von menschlicher Oralität wesentlich genormt sind, dann ist die christologische «Kompensation» die radikale Form der Anthropologie. Das «Blut des Erlösers» (Johan Huizinga) zum einen und die menschliche «Gesinnung» zum anderen dokumentieren in einer Hymne Thomas von Aquins den Appell zur Reinigung. «Erlösendes» Blut ist der «wirkliche Stoff» (Johan Huizinga), dessen Legitimation den mittelalterlichen Begriff der Ordnung in seiner hierarchischen Binarität auslegt. Indem die Binarität streng zwischen Ordnung von Unordnung trennt, will sie selbst die Ordnung bewahren. Dann gilt Gerechtigkeit, die seelische Möglichkeiten des Menschen aktiv verwirklichen will, allein vor Gott: Die Gerechtigkeit Christi ist in Luthers Glauben die erlösende Kompensation.

Im Jahr 1696 ist der Terminus «Kompensation» frühneuzeitlich-reformatorisch bei Johann Andreas Quenstedt (1617–1688) als ««ungeschuldete Kompensation»» nachgewiesen. Immer noch als «Äquivalenzwort für Erlösung», die für die «Entschuldigung des Menschen durch Gott» und in neuzeitlicher Theodizee für die «Entschuldigung Gottes durch die Menschen» (Odo Marquard) relevant ist, erfasst der Kompensationsbegriff nunmehr die gegenwartsfähige Bedeutung für Geschichte, die der «Mensch selber macht» (Odo Marquard): «Kompensation», wie man sie seit Giambattista Vico (1668–1744) verstände, hätte sich zur Kategorie einer «geschichtsphilosophischen Einsatzreserve» gewandelt, als würde sie das Aufweichen der kosmologischen Einheit von Mensch und göttlicher Ordnung aufhalten können. Eigentlich überfordert in seiner Rolle wird der «Mensch zum homo creator» (Odo Marquard), der jetzt als ordnungsliebender Kompensator zuständig ist für die «Aus(An-)gleichung», «Abwägung», «Aufhebung» bzw. «Ersetzung». Wäre das vielleicht ein interkultureller Kompensationsbefund mit «Cluster-Relevanz», dass sich scheinbar Veraltetes wieder als das Neueste in interdisziplinären Forschungsclustern verifizieren könnte?

Kompensatorische Erwartungskomponenten intellektueller Objektivität zeigten sich stets im nachhaltigen Vorgang der Historisierung, der sich sowohl in der Veränderung der Sprache, Bedeutungen, Begriffe und Werte als auch in literarischen Formen durch Reduktion, Distribution, Relativierung und Multiperspektivität ausgebildet hat. Ob die Historisierung eines Tages in Geschichtsphilosophie umschlüge, in der «Epochendiagnosen [!] normative Argumente ersetzen» (Christoph Möllers) würden, ist sicherlich wirklichen Nachdenkens wert. Denn die disziplinär-bewusstmachende wie kulturpolitisch «prekäre Mittellage der Literaturwissenschaften» würde sich Christoph Möllers zufolge in der stets reformbereiten «Lehrramtsausbildung» (Christoph Möllers) niederschlagen. Ihre «Soll»-Lernebenen des didaktisch erhobenen «Relevanzanspruchs» würden theoretische Möglichkeiten eingeforderter «Kompetenz»-Qualität nicht nur kompensieren, sondern praktisch überprüfbar ausbilden. Diese vereinheitlichte erziehungswissenschaftliche Plausibilität, deren Cluster-Pädagogik die «Relevanzversprechen» weder «qualitativ disziplinprägend» noch ihre «Inhalte» (Christoph Möllers) gruppenähnlicher Objekte philologisch überzeugend zu definieren vermag, erscheint vergleichbar einem unaufge-regten Kulturprozess der sozialpolitischen Veräußerlichung. Was in einer Kultur der Kompetenzen zu lernen wäre, ist keine Summation «kleinteiliger Deutungen». Vielmehr suggerieren kompensatorische Verschiebungen und vordergründige Variationen das popularisierte «Relevanzbedürfnis» (Christoph Möllers) einer konsensfähigen «Fassadenkultur». Ihr «Welt-Sein» fasziniert Menschen in quantitativer Abhängigkeit als eine von internationalisierten «Cluster-Interessen» gestaltete «Oberflächenkultur».

Zu fragen ist ebenso nach Kompensationen, warum ihre demokratische «Erneuerung und Wiedergeburt», die von Wissenschaftlern in Amerika und Europa ständig in Publikationen als «Legitimität der Trennung von Religion und Politik» (Ahmet Cavaldok) erörtert wird, vornehmlich mit kognitiven Mischungsphänomenen einer digitalisierten Künstlichkeit und einer selektiven Wahrnehmung agiert. Begriffsgeschichtlich erscheint der interkulturelle Begriff «Religion» durchgehend in Modernisierungen des Seelenheils und Gemeinwohls mehr als problematisch. Überfordern Wissenschaft und Politik standardisierende Handlungsanweisungen, weil keine systemische Theorie-Sprache die «Cluster-Durchlässigkeit» gesellschaftlicher Lösungen samt ihrer Defizite auszugleichen vermag? Zum verbalen Einsatzbereich ihrer aktiven Wortgeschichte gehört der transitive Begriff «Demokratisierung», dessen prozessual gelenkter «Gemeinsinn» oder beschworenes «Gemeinwohl» wiederum phänomenologisch die



Begrifflichkeit «Politisierung» mobilisiert. Denn die komplementäre Wechselwirkung zwischen Sprache und Politik konditioniert einander die intensivierte Modernisierung der «Cluster-Relevanz» von Wollen und Handeln, da sie dem praktischen Zusammenleben eine gleitende, glatte bzw. «gute» Übersetzbarkeit als Stabilität, Veränderung oder Nachbesserung vorzuschreiben scheint: «Grenzverschiebungen» des Interessenausgleichs verändern nur auf den ersten Blick Machtverhältnisse der Ungleichheit, da geschichtslose Sprachformen im modellierten Prozess der Objektivierung Wunschbilder prädiktiver Werte bevorraten. Modelllineare soziale Parallelisierungen kommen zum einen ohne alarmbereite verlaufstypische Indikatoren nicht aus, zum anderen sind sie auf ständige Nachalarmierungen vorbereitet, weil deren abgestimmte sozialparitätische Angleichung auf standardisierten Modi der Klassifizierung beruht.

Während «Grenzverschiebungen» Phänomene der Demokratisierung im Sprachgebrauch demokratischer oder weniger demokratischer Redewendungen je nach den Interessensystemen einerseits mit Zahlenwerten und Modellen sozialverträglich und scheinbar differenziert oder synonym ausstatten, demonstriert die moderne «Literaturübung» andererseits den Dichter in der Momentaufnahme eines «(dis-)harmonisch» ausbalancierten, luftigen Höhenflugs. Das cholerisch-sanguinisch «stillgestellte» Standbild des «Luftmenschen» weist zwar auf die Anfälligkeit seines (de-)stabilisierten «Temperaments», dessen Selbstwahrnehmung ihn aber ohne Pauschalität zu einem feinsinnig wortgewandten Wahrnehmungsvermögen befähigt hat. Des Dichters poetisch manifestierte Schriftlichkeit, die das metaphorische Instrument «Füllfederhalter» veranschaulicht, realisiert zudem ein progressives Ausdrucksmittel. Die sinnreiche Bildlichkeit ist einerseits kontinuieritäts- und bewusstseinsbildend, andererseits diskontinuierlich und antithetisch, indem sie als Möglichkeit umstrittene Szenarien der Sprache über Sprache oder über «Literatur und Wissen» zu beflügeln scheint: Die zum «Schlagwort degradierte Ganzheitlichkeit», immerhin eine Gegenposition zum Fragmentierten ohne geistige Einheit, hatte «auch das Denken selbst noch der Lebensbewältigung dienlich gemacht» (Volker Friedrich) – jedoch ohne kognitiven Druck.

Die antike Säftelehre, eine im Wesentlichen ahistorisch-resistente «Vier Elemente-Lehre», die bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hinein noch Mytho-Mischungen einer «Gemüts-Beschaffenheit» auf der Basis eines «Temperamente-Quartetts» (Jürgen Stillig) generalisierte, charakterisierte aus der Sicht des Hildesheimer Kirchenhistorikers Barward Lauenstein (1698–1746) beispielsweise zwiespältige Verhaltens-Temperamente des

«Chamäleons» und «Salamanders», die im Tier-Mensch-Schema die Entsprechungslogik des «Luftmenschen» und «Feuermenschen» mystifizierte. Das erste Temperament charakterisierte die lebhaft, agile Misch-Essenz, ein mögliches Verhaltens-Temperament, das die «Luft»/«Erregbarkeit» des von der gelben Galle beherrschten «Cholerischen» mit «Blut»/«Feuer» des lebensfrohen und blutvollen «Sanguinischen» spezifizierte. Das zweite Verhaltens-Temperament nuancierte das Cholerische mit dem Grüblerischen, dem schwarzgalligen «Melancholischen» als Merkmal des bodenorientierten «Landmenschen». Zuletzt qualifizierte der «Seemensch» das stürmische Wasser-Element mit dem phlegmatischen Temperament, denn die Gegensätzlichkeit von Land und Meer widerspricht jeder Harmonie, bildet ein «Dazwischen» und ist nicht im Einzelnen begreifbar. Insofern ist das Verhältnis von Zeit und Raum ein erhebliches Thema der Philosophie.

Die traditionelle Säftelehre hat die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Alchemie sowie die neuzeitliche Esoterik mit wenigen Veränderungen beeinflusst: Die Polarität von «Feuer/Luft» und «Erregbarkeit» einerseits und von «Erregbarkeit» und «Schwermut» andererseits sind essentiell-verschiedene, stimulierende Mischformen bzw. «Kombinationen», die unbegreiflich oder zwiespältig, eben promiscue und somit ohne Beginn und Ende, zeitgemäßes Verständnis für eine spannungsvolle Kultur wecken, in der Geist und Gemüt vorhanden sind.

Noch im Hildesheimer Konfessionskonflikt des 17./18. Jahrhunderts kontrastierten Temperamente zwei Großgruppen mit scheinbar «individuellen Dispositionen», deren gemeinschaftliche Einbettung im Bikonfessionellen zum einen die (protestantische) Mehrheit als Einwohner «Temperamenti Cholerico-Sanguinei», zum anderen die (katholische) Minderheit als «Temperamenti Cholerico-Melancholici» (Jürgen Stillig) typisierte. Die Temperamenten-Typologie des Cholerischen in der Verbundenheit mit dem Melancholischen, die dem Vergessen kultureller Wurzeln trotzen sollte, ist ein «alter Abwehrzauber, eine jahrhundertealte Waffe im Kampf der Weltanschauungen» (Wolfgang Weber). Besonders die Melancholie ist die kreative Geisteshaltung einer geschlossenen Denkwelt, die «Inkludenz» (Volker Friedrich) primär als eine begrenzte Welt erfasst: Vielleicht kompensatorisch zur Erfahrung der Melancholie ist die Erfahrung der Aporie, weil sie sich zwar gegen das Verdrängen des Religiösen und gegen eine Entzauberungswelt wendet, aber für eine Schöpfungsordnung eintritt, in der Gott mit seiner Christusgemeinschaft dem Zeitgeist in entzauberter Zeit widersteht. Welche zentrale Bedeutung nimmt der «Verwandlungskünstler» als Dichter in einer Funktions- und Leistungswelt

ein, der mit dem Wort «Atem» etymologisch an ein großes Wortfeld erinnert? Das mittelhochdeutsche Wort «ātem» als Atem, Lebenskraft und Geist ist mit dem Althochdeutschen «ätum» verwandt, mit dem Altindischen «ātmán-» als «Hauch» und «Seele», im Hebräischen mit «Atem» und «Seele», im Griechischen mit Atem und Hauch, im Lateinischen mit Luft, Atem, Geist und Seele sowie in mundartlicher Lautung seit Luthers Bibelübersetzung mit «Odem».

Als Elias Canetti (1905–1994) in seiner Münchner Rede 1976 den «Beruf des Dichters» als eines Bewahrers interpretierte, der das «geistige» und «literarische Erbe» – wie in einem «Periodisierungssystem» (Jacques Le Goff) – zur «Auferstehung zu unserem Leben» als seine «eigentliche Aufgabe» ansähe, habe er sich an «zwei Grundbücher der Antike gehalten» – an Ovids Mythen der «Metamorphosen» und an die «Verwandlungen» in Homers «Odysseus». Die mythisch-erklärte und tierhaft-veranschaulichte, sowohl aus verdrängten und vergessenen Vorstellungen, als auch erkannte, aufgefasste oder gestaltete «*Daseinsform*» (Kurt Hübner) konterkariert bis heute den «Allzweck der Produktion», weil nur die in Menschen «geübte Verwandlung» wesentlich wahre «Zugänge *zwischen* den Menschen offenhalten» würde: Mit ihrer Hilfe habe sich der Dichter die «Welt zu eigen gemacht» und durch sie habe er Anteil an ihr. Vor allem an dieses anthropologische innere «Vermögen» des sich verwandelnden Wesens festzuhalten, sei genuines Recht des Dichters, denn die «Gabe der Verwandlung» charakterisiere nicht nur den «eigentlichsten und rätselhaftesten Aspekt des Menschen», sondern ihr würde er seine Wirkmacht verdanken. Die Macht als «Leidenschaft der Verwandlung» wäre das eigentliche Potenzial seiner schriftstellerischen Fähigkeit. Als Bewahrer der Verwandlung wäre es ihm dadurch erst «möglich zu fühlen, was ein Mensch hinter seinen Worten» sei. Monika Schmitz-Emans formulierte das aporetische Urteil, dass damit entweder die «Freisetzung aus der Sprachlosigkeit oder als Erlösung aus dem Käfig einer einengenden, formelhaften ausdrucksarmen und entstellenden normierten Sprache» zustande käme.

Als Wunschbild einer karikierten «Flugtauglichkeit» wird der balancierende Dichter wie ein wortmächtiger Equilibrist auf seinem «Schreibgerät» – positioniert über Bergen und Wolken – zum Thema «Literaturübung» (Tullio Pericoli) eine Orientierungshilfe. Des Dichters eigene Verhaltens-Singularität verkörpert einen seit der Antike literarisch-alterslosen «Luftgeist», dessen Erscheinungsbild heute wenig einer «idealistischen Verblendung» (Peter von Matt) zuträglich wäre. Die Entfremdung, zu der im Erkenntnisdrang der Menschegeist beigetragen hat, möchte der

Karikaturist jetzt im Fliegen als leicht anfälliger Geist gleichgewichtiger Unabhängigkeit oder als Imagination einer neuen Sehergabe, in kompensatorisch möglichen Szenarien der «Verwandlung», «Transformation» und «Verfremdung» ausdrücken. Die Fiktion poetischer Selbstprojektion polarisiert die semantische Entzweiung poetischer Selbstwahrnehmung.

Erscheint im Kontrastbild des Hundes das «Andere» noch als Sehergabe des «Eigenen»? Aufgrund der Verwandlung überwiegt das hündisch-instinktsichere Kontrastbild, in dem sich ein polemisch-metaphorisches «Umwidmen» «Umdeuten», «Umwerten» oder «Umkehren» zeigt, das den Dichter seit einigen Jahrzehnten vom Höhenflug auf die Erde hat absinken lassen. Veranschaulicht seine «Transformation» das irdisch-gewandelte Anderssein einer apokalyptische Bedrohlichkeit, die ihn, den «Dichter seiner Zeit» (Peter von Matt), im übertragenen Sinn mit den von der Leine gelassenen «Hunde[n] seiner Zeit» verunglimpft, die die «Lüge lieben und üben» (Offb 22, 15)? Diese so genannten «Lügen»-Dichter, wie Literaturwissenschaftler Peter von Matt hätte formulieren können, würden in der Gegenwart anthropologisch weder als Rätsel noch als Wahrheit eine Rolle spielen, da sie im eminenten Spannungsverhältnis von Literatur und Wissenschaft wenig Verbindliches für *die* Kompensation aufzubieten hätten.

Was den «Hund seiner Zeit», wie 1936 Elias Canetti in einer Rede auf Hermann Broch (1886–1951) vielsagend erläutert hat und letztlich den Dichter in einer entzaubert-hündischen Verfremdung kennzeichnet, sind mindestens drei semantisch-leidvolle, zivilisatorisch-mimetische Reduktionsaspekte: Erstens sei der «wahre Dichter» auch seiner «Zeit verfallen, ihr leibeigen und hörig, ihr niedrigster Knecht». Mit einer Kette sei er «kurz und unzerreißbar an sie gefesselt, ihr auf das Engste verhaftet». Zweitens sei seine Unfreiheit als Kettenhund mimetisch so groß, dass er ideenlos sagen müsste: «er ist der Hund seiner Zeit». Was ihn vordergründig enträtselt herumtriebe, wäre seine unerklärliche «animalische Lasterhaftigkeit» und «unheimliche Beharrlichkeit», als würde seine «feuchte Schnauze» nicht nur überall sein, sondern stets in Bewegung bodennah schnüffelnd, mal zwischendurch verharren oder mal im Dreck wühlen. Drittens sei besonders der «repräsentative Dichter dieser Zeit», dem das unmittelbar «konkrete und eigentümliche Laster» vertraut sei, nicht nur «von ihm besessen», sondern zeitkritisch verdanke er ihm das «Wesentliche seiner Erfahrung».

Um aber der wandlungsfähigen Originalität Brochs den unantastbaren Vorrang einzuräumen, wolle er dessen «Drang zur Universalität» und zur erfrischend-freien «Luft» oder zum «Lufthunger» des «Atmosphärischen» eben mit dem «häufigen Wechsel der Atemräume» durch ideenreiche

«Verwandlungen» ausschöpfen. Zuweilen würde er wie ein großer, schöner Vogel anmuten, dem seine «Peiniger alle Käfige der Welt geöffnet» hätten. Doch «seine Sehnsucht nach jenem großen Zusammenhang, nach der Freiheit über allen Käfigen, behält er immer». Statt wehrlosen «Gestalten» imaginierter «Gefängnisse» bzw. Kerker Beachtung schenken zu müssen, würde er ihnen liebend gern «entschweben», indem er aber in ihrer Nähe bliebe, weil er für sie geatmet hätte. Nur darin würde seine Behutsamkeit gründen, denn sie sei eine «Scheu vor dem Hauch seines eigenen Atems, der an die Ruhe der anderen rührt». Im farbig gemalten Atembild gäbe es «zwischen Atem und Sprache» vielmehr eine «große Verwandtschaft» – das könnte im etymologischen Zusammenhang eine «Seelenverwandtschaft» sein. Ohne «Vermischung atmosphärischer Eindrücke» würde Broch mit seiner «reichen Atemerfahrung» kein «Atemgedächtnis» belasten wollen. Jedoch wäre die «Wehrlosigkeit des Atems» ohne «Erfahrung und Erinnerung» eine «Dichtung des Atmosphärischen als einem Statischen». Gerade sie stünde noch am «Beginn der Entwicklung». Canetti befand sich in der Rede zu Brochs Geburtstag anscheinend unter dem Eindruck einer schrecklichen Vorahnung: «Die Luft ist die letzte Allmende [...] Und dieses Letzte, das uns gemeinsam war, soll uns alle gemeinsam vergiften. Wir wissen es, aber wir spüren es noch nicht, denn unsere Kunst ist das Atmen nicht».

Hatte dieses höchst ungewöhnliche Sprachbild, das Peter von Matt dem literarischen Verwandlungsmotiv Canettis als Atem der Dichter verdankt, die «Dichter in die Pflicht genommen gegenüber ihrer Gegenwart», gesellschaftliche Defizite nur noch als das «Hässliche, Niederträchtige und Böse zu sehen und zu benennen»? Nichts würde dann sprachlich die Welt der Idealität – auch heilsgeschichtlich – als Gottes Güte «verzaubert» erhellen können, schon gar nicht ein unbekümmertes «Wörterleuchten» (Peter von Matt) in Glanz und Harmonie der Kunstwerte. Da der Dichter in Wortbildern aufscheinende Geheimnisse durch erlösende «Zauberworte» zu kompensieren vermag, hätte ihn in der Kulturgeschichte immer etwas Rätselhaftes und Elementares umgeben. Schon aus dem Grunde dürfe der Geist des Dichters, sein Ingenium, nicht auf den Hund kommen, sollte sein Idealismus nicht gleichsam im Orkus des Vergessens verschwinden.

Imaginationen poetischen Sprechens, die nicht nur in der Romantik Zauberworte und eine geheimnisvolle Sinnbildsprache erschufen, erlebten Dichter indes als von innen ausgelöste Inspirationen. Kurzum, Text und Materialität indizierten nach außen «Seelenprozesse» feinsinniger Fähigkeiten durch literarisch-herkömmliche Stilmittel und dichterische Äquivalente. Erwähnte Sokrates nicht in seiner «Übergangsstellung zwischen Mythos

und Logos», Dichter seien «nichts anderes als Dolmetscher der Götter» (Peter von Matt)? Seit Menschengedenken hatte der Mythos die «Stellung der Könige» gestiftet und damit den Menschen, den «Günstlingen der Götter», vorbehalten, für den «ständigen Unterhalt der Götter» (Michael Borgolte) zu sorgen. Jahwes Stiftung beauftragte sie mit der gottgefälligen Schlüsselrolle zu seinem «willenlosen Werkzeug», den «Dekalog» (griech. «deka-logos») des Kulturellen zu ehren. Wegen menschlicher Sinn- und Sprachbedürfnisse war die christliche Erfüllung immer bedroht vom paradoxalen «Ende der Geschichte» – im offenen Raum ist es das «A und O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Letzte» (Offb 22, 13), in der «Enthüllung» die «Offenbarung» (lat. «revelatio»; griech. «apokálypsis») als Anruf Gottes und in seinem Kommen und Sein das «Reich Gottes».

Für den Philosophen, «der sich des Relevanzversprechens einfach enthält» (Christoph Möllers), den Seher oder «Wolkenfürsten» (Peter von Matt), gemeinhin der Dichter selbst, war das Wunderbare, die nicht zu enträtselnde Wirkung der Sprache, stets eine gesteigerte sprachpolitische Kategorie ihres schöpferischen «Atems». Auf materiellen Projektionsflächen, die dem Bewusstsein eine verändernde Sprachrevolutionierung verdankten, wurden in der «Lingua democratica» stattdessen kognitiv-unsichtbare «Leitnormen» nahezu verbindlich und in moralisch unsichtbare Ausdrucksformen eingebettet, als würde sich darin eine «Periodisierung» oder ein gemachter Werkcharakter des Verstehens manipulativ-beruhigend niederschlagen: Eine noch so geringe Anhebung von Hartz-IV oder die Rentenanpassung, die offensichtlich eine solidarisch-transparente Ungleichheit verringern soll, signalisiert sogleich in der kompensatorischen «Leitkultur» nicht nur ein «handhabbares Angebot», sondern eine medial-narkotisierende «Attraktion», denn ihre praktische «Handhabbarkeit» beschönigt performativ den «Ausbau des sozialen Rechtsstaats». Daraufhin gilt es unser natürliches Vermögen des Geistes bewusst zu üben und zu verfeinern. Autor Christoph Möllers (geb. 1669) bekennt in seinem Buch «Die Möglichkeit der Normen» von 2015 ganz offen, es werde «ein Spiel beschrieben, nicht gespielt».

Welche agonale Bestimmtheit des Spiels, die Maximen einer vernünftig verfassten Neutralität im Kulturleben mit Vielfalt und Offenheit begegnet, kommt in Frage? Ein der Apologie gesellschaftlicher Modernität unverdächtigter Spielbeschreiber, der zugleich Normatives seiner Spielfiguren, seines eigenen Spiels und seines «Fair Play» inszeniert, verfügt im Gemeinschaftsrahmen der Disziplinierung modellprädiktiv über das «erkennbare» Norm-Potenzial der Spielqualität. Spielfreudig und

sprachkundig modifiziert er als Norm- und Spieltheoretiker den «reinen» Spielgehalt, wenn er kein Spielverderber sein will: Beweistheoretisch sind schon in Platons Weisheit «Menschen ein Spielball der Götter» (Johan Hui-zinga), immerhin eine eigentümliche Wahrheit, die im «Buch der Sprichwörter» (8, 30, 31) wiederkehrt. Erklärungsansätze zwischen Mythos und Wissenschaft, wie beispielsweise optional-kombiniert im hellenistischen «Wissenschaftsmythos», sind nahezu gleichwertige Deutungsmöglichkeiten zwischen Akzeptanz, Differenz und Negation, aber auch harmonisierte Götter-Welten, apriorische Konstruktionen «brauchbarer» oder «denknotwendiger» Ergebnisse von Althistorikern.

Von ihrem kompensatorischen Standpunkt aus sind vorausgehende naturreligiöse Sprachbarrieren antiker Kulturen dem Griechischen kulturell nachgeordnet und zugleich für das Zustandekommen «göttergleicher» Herrschaftsverhältnisse von «Erneuerung und Wiedergeburt» maßgebend. Oder weisen «Götter-Identitäten» im kulturellen Prozess denkbarer Austauschverhältnisse zwischen griechischen und orientalischen Kräften – wie in der Sicht von Johann Gustav Droysen – auf das konstruierte Regulativ fleißiger Selbstdarsteller, Selbsterzeuger, Selbstdenker oder «Aneigner» metareligiöser Projektionen? Das wäre wahrscheinlich der Geschichtsmythos eines phänomenologisch-auftrumpfenden «Gemeinsinns», gewissermaßen die funktionalistische Doktrin und idealisierte Dominanz von überlegenen edlen, absolut «reinen» und vorbildlich hellenischen Kulturprinzipien: Den in seinem Wortgebrauch reichlich gewandelten Kulturbegriff «Hellenismus» verknüpfte Droysen in einer bewusst-optimierenden und metareflexiven «Periodisierungsrelevanz» mit der «Entstehung des Christentums» (Karl Christ). Griechischer Mythos und christlicher Glaube – argumentiert Kurt Hübner – schließen sich in frühchristlicher Zeit nicht aus: Die «ersten drei Jahrhunderten der Christentumsgeschichte» (Jens Schröter) sind wegen ihrer interdependenten fruchtbaren Vielfältigkeit von prägender Kraft.

Die adaptive «Funktion in der Ökonomie des Heils» verwischte Ernst Kantorowicz (1895–1963) in einer umstrittenen These, indem er menschlich-göttliche Spielräume mit einer materialisierten, dysfunktionalen und achronen «Bogenspannung» verbindlich deifizierte und dadurch – frei nach Arthur C. Danto (1924–2013) – dem «Ding» eine innere Würde verlieh. Offensichtlich argumentierte er – in der Intellektualität und Stringenz wissenschaftlichen Fortschritts – undogmatisch, als er formulierte, dass die modale «Bogenweite» mithilfe der politisch-theologischen «Zwei-Körper-Adaption» durchaus «Hellenistisches und Staufisches zu verbinden weiß»: Assoziiert die materialisierte «Bogenspannung» Aneig-



nungsmodi sakraler Gleichheit zwischen Kosmologie und Königtum? Während hellenistische Metamorphosen in wissenschaftlicher Begrifflichkeit auf abstrakten Synthesen basieren, erwerben sie metaphorische Bedeutungen, ohne einen Wahrheitsanspruch ausdrücklich einfordern zu können. Dagegen ist die «zwei-Körper-Adaption» eine «aneignende» Rechtfertigung, die sich auf die Evangelien der «Heiligen Schrift» mit unangefochtenem Wahrheitsgehalt beruft. Ihre zeitkonformen Sachaussagen zum Menschenbild sind weder kompatibel noch «übersetzbar» mit der Wirklichkeit des hellenistischen Weltbilds. Jede andere religiöse Lösung wäre theoretisch, methodisch und interkulturell eine konstruierte, metasprachliche Entkonkretisierung.

Die Metapher des Bogenschießens determiniert mit den Begriffen «Hellenistisches» und «Staufisches» zwar eine «stillgelegte Zeit», sie dient aber theoretisch in instrumenteller «Periodisierung» allein der «adäquaten Abbildung der Wirklichkeit» (Axel Schmidt). Da auch der «Raum dynamische Aspekte hat, die ihn der zeitlosen geometrischen Betrachtung entziehen» (Axel Schmidt), würde ein Bogenschütze seinen Pfeil nicht nur absolut treffsicher ins «Herz» des Menschen schießen, sondern auch dessen transdisziplinäre Wirklichkeit im synkretistischen Sinne mit der «Adäquation von Begriff und Sache» repräsentieren wollen. Schmidt bevorzugt zudem die «Möglichkeit, dass die Wirklichkeit größer ist als die begrifflichen Mittel». Kantorowicz war dieses temporäre Adäquatheitsprinzip der Macht, eine wahrscheinlich-adaptive Deifizierung als griechische «apotheosis» bzw. römische «consecratio», nicht unbekannt. Aus welchem Grunde hätte sonst seine entsprachungslogische Erkenntnisthese, eine im Prinzip göttlich-polymorphe Sehnsucht menschlicher Existenz, diese interkulturelle Adäquatheit in die mittelalterliche «Periodisierung» bewusst integriert: «Was [...] ist denn nicht, mit Einschluß des Christentums, letzten Endes hellenistischen Ursprungs gewesen?» In «verdoppelter» Authentizität, in Zielstrebigkeit und Wandelbarkeit korporativer Mobilität sowie mythisch überzeugter «Göttlichkeit», gewannen Alexander der Große (356–323 v. Chr.) und die hellenistischen Könige religiös aneignende Züge der «Vergöttlichung», die sich – auf der «reinen» Ebene der Entsprechungslogik – von der «mittelalterlichen Idee des Christus-bezogenen Königtums» unterschieden: «Der irdische König *ist* keine Doppelperson, er *wird* dazu durch Salbung und Weihe» (Ernst Kantorowicz).

Unabhängig aneignender Vorgaben könnte diese These auch an den Mythos einer weitreichenden «Bogenspannung» erinnern, deren meta-historische Objekterweiterung bis zur artifiziellen Mechanik auch die In-



differenz einer Welt total in Spannung zu halten vermag. In dem Sinne ist die «Bogenspannung» determiniert und willkürlich sowie zeitraffend und ahistorisch: Kantorowicz will wahrscheinlich ganz radikal das politische Bewusstsein gegen die schuldhafte Wiederholung und Wiedergeburt machtgieriger «Übermenschen» alarmieren. Seine «Bogen-spannung» scheint auf den Translationsgedanken einer jüdisch-christlichen Endzeiterwartung anzuspielden, die in der Sprache der Bibel den defizitär-missbräuchlichen Periodenwechsel alogisch schärft – zum einen gegen das künftige Reich des Bösen oder zum anderen – gegen direkte periodische Zerstörungskräfte – die des endzeitlichen «Antichristen» Hitler.

Kantorowicz ist das «lateinische Mittelalter» vertraut und er kennt auch den transkulturellen Zwiespalt, denn er hat auf der einen Seite den charismatisch-zwiespältigen Stauferkaiser Friedrich II. (1194–1250; 1220–1250), den «stupor mundi», im Blick und auf der anderen Seite triumphiert – mit dem «Sohn des Zeus-Ammon» und «Sohn des Amun-Re» in Alexander zur Einheit *verschmolzen* – die «griechische Bestätigung [!] der ägyptisch verstandenen Gottessohnschaft» (Raimund Schulz). Was in der Gestalt des allmächtigen Alexanders beeindruckte, das war zum einen seine Stärke als «Prototyp des Ruhms und übermenschlicher Vortrefflichkeit» und zum anderen die allgemeine Wertschätzung, dass die «ägyptische Kultur so alt wie die Welt selbst» (Robin Lane Fox) ihm zugetan war. Auf der Folie dieser außerordentlichen Beurteilung habe der Makedonier Alexander die «alles überragende Verkörperung der Macht» symbolisiert – allerdings im «Nimbus seiner Abwesenheit». Foxens Argumentation behauptet sich in der überlieferten «Einübung» wie die einer bodenständigen Gymnastik: Der «gemeinsame Geist des Hellenismus lebte noch in den Siedlern und in ihren Kenntnissen», doch der «Abscheu des einfachen Soldaten gegen die orientalische Politik Alexanders» war mit seinem Tod nicht überwunden und im Orient hätten die Menschen geglaubt, Alexander wäre «in den Himmel emporgestiegen»:

1. «Im Gott Ammon trafen sich die Traditionen dreier verschiedener Völker», schreibt Fox und fügt später komplementär hinzu, dass «nach Alexander die griechische Kultur [...] die einzig mögliche für jeden einheimischen Asiaten» war – insbesondere im Falle ihrer kulturellen Zugehörigkeit als «Ansporn für Erfolgsmenschen». Ein mythisches Weltbild kennt keine diametral abweichenden Erfahrungen, weil vorlogische archaische Elemente die Einheitlichkeit des menschlich Wesenhaften – also weder evolutionär noch undogmatisch – definierten. Das ist wichtig, weil der britische Althistoriker Fox nunmehr den mythologischen Standpunkt bevorzugt,

dass die Antike den Zusammenhang zwischen «Verehrung und Anbetung» transzendiert hätte. Vielleicht spielt deswegen das Prozesswort «Verschmelzen» bzw. «Verschmelzung» unter Althistorikern als «Regulator-Wort» eine beliebte Rolle, während es unter skeptischen Historikern bisweilen als «Manipulator-Wort» Bedenken hervorruft. 2. Trifft es etwa zu, dass Historiker «ihre eigene religiöse Indifferenz» (Robin Lane Fox) auf Gestalten der Vergangenheit übertragen? Die Königsmajestät hätte Alexander von den Griechen gewonnen, weil Fox meint, ihm wären bereits als Lebender griechische Ehren der «Vergöttlichung» oder die eines «unbesiegbaren Gott[es]» zuteilgeworden. Kein «interner Synkretismus» (Jochen Bleicken), insbesondere im Sinne einer innersten göttlichen «Einwohnung» interpretiert, würde dann Alexanders «Göttlichkeit» (Raimund Schulz) bzw. «Gottesebenbildlichkeit» (Erik Hornung) überzeugend bestätigen noch ihn – ausgezeichnet mit seiner «Wirksamkeit der Götter» (Erik Hornung) – zum militanten Welteroberer und Entdecker befähigen. 3. Die «göttliche Verehrung» (Robin Lane Fox) Alexanders, die den Nimbus des Feldherrn u.a. mit dem Widderhorn Ammons symbolisierte, mythologisierte seine fabulöse Gestalt. Doch inkarniert seine «umfassende Wesenseigenschaft, die den König mit *allen* Gottheiten verbindet», in Ägypten einen «*deus praesens*», ein «zweigeteiltes Wesen, halb Mensch, halb Gott» (Erik Hornung), eine Inkarnation in scheinbar dreitausendjähriger Linearität als «Heraufkunft des transzendenten Gottes» (Siegfried Morenz) oder eine «Vergöttlichung des lebenden Herrschers» (Erik Hornung)?

Als Kernproblem gilt das Orakel von Siwah, von dem die Nachwelt in Alexanders Fall nichts Genaues weiß. Vor Alexanders Ankunft in Siwah hätte jedoch der «Kult des Zeus Ammon die griechische Welt über hundert Jahre umspannt» (Robin Lane Fox). Folglich hätte in seinen Nachwirkungen die «Memphitische Theologie» (25. Dynastie: ca. um 720–664/655 v. Chr.) oder der memphitische «Hochgottglaube» (Erik Hornung) Alexander – gleichsam in den Aneignungsmodi imperialistischer Weltbeherrschung – nicht nur die «Vereinigung Europas und Asiens» als «göttlich sanktionierten Auftrag» auferlegt, sondern auch die »Weltherrschaft prophezeit«, zu der im zeitgenössischen Verständnis die «Suche nach den Enden der Welt» (Raimund Schulz) gehört hätte.

Über Friedrich II. liegt von Marcus Thomsen eine sehr gute überblicksartige Studie als «Auffassung der Nachwelt» vor, während Alexander Demandt und Raimund Schulz über Alexander den Großen jetzt neue Untersuchungen veröffentlicht haben. Vornehmlich Raimund Schulz wagt eine «Gesamtdarstellung von Expansion und Fernerkundung»

und fundiert insofern den «Versuch einer integrierten Entdeckungsgeschichte». Unabhängig davon stellt sich stets die wichtige Frage: Welcher kühne Anstoß kühler Ratio schafft «göttliche» bzw. «vergöttlichte» Verbindungen der «Sehnsucht» zwischen Vergangenheit und Gegenwart oder «Erneuerung und Wiedergeburt»? Mithilfe der dysfunktional-arrangierten Bogenspannung spekuliert Kantorowicz zwar mit einem scheinbar in sich «identisch»-kombinierten «Menschenbild» (Michael Zichy), dessen «Wahrscheinlichkeit» in politisierter Wirklichkeit mit der «göttliche[n] Ausgleichsfürsorge» (Odo Marquard), einer eschatologischen Hoffnung auf künftiges menschliches Heil, metaphysisch nicht fassbar ist. Das ist im Einzelnen noch näher auszuführen. Ganz dem mechanistischen Zeitverständnis gemäß hatte in der zerstrittenen Erfahrungswelt der Weimarer Republik, die Kantorowicz in ihrer Entfesselung nach dem Ersten Weltkrieg erlebte, nunmehr der im Inneren isolierte, erfolgreiche «Berufsmensch» die Macht okkupiert, dessen Selbstständigkeit geradewegs in die «Entzauberung der Welt» geführt hätte.

Nach nun über hundert Jahren, die Max Webers Diktum der Entzauberungsphänome extrem konturiert haben, beginnt ein «Ensemble von Möglichkeiten» zu triumphieren: Während das «Mögliche innere Komplikationen enthält», die sich «streng vom Wirklichen» unterscheiden, begünstigt die «Neue Semantik» des metaphorisch Möglichen «unentschiedene Alternativen». Ihr «Bruch mit der klassischen Logik» (Axel Schmidt) schien wiederum Kantorowicz gegenüber anthropologischen Wesenheiten – mit Berücksichtigung vieler menschlicher Konstanten – überhaupt nicht zu beeindrucken: 1. Sind etwa «Züge des hellenistischen Herrschertyps in das historische Bild» des Staufers Friedrich II. schlichtweg «einzuzuzeichnen» (Ernst Kantorowicz)? Das Zeichengefüge zweier dual-verschiedener Herrschergestalten wäre eine aneignend-suggestive «Überzeichnung», denn ihre Bilder würden allzu schnell mit der Präsenz des in ihnen vermeintlich Dargestellten verwechselt werden. 2. Zeigte etwa das «Theorem hellenistischer Herrscherphilosophie» mit «verblüffender Deutlichkeit» seiner wandelbaren inneren «*mimesis*» (griech. «*mīmēsis*»: «Nachahmung»), wie sein Phänomen in raumgreifender Weise auf «Königsideal und Staatstheorie des Hellenismus im Mittelalter weitergewirkt haben» (Ernst Kantorowicz) sollen? Selbst die «göttlich»-mimetische Idealität im Aneignungsmodus eines universalen Logosglaubens, die in allen hellenistischen Königreichen mit «epochenschaffenden» Spezifika gleichsam nachzuweisen wäre, würde im Wesentlichen weder wirklichkeitsnah noch leicht vergleichbar sein. 3. Klaus Schreiners Einsicht bewertete den fruchtbaren Ansatz der

Wahrscheinlichkeit auf seine Art, indem er ihn, nämlich die Inhalte der «Bogenweite» und den mechanischen Ertrag der «Bogenspannung», fortwährend dem Bogenschützen im Ausführen der Bewegungslogik als etwas Zwiespältiges auferlegte: Aus «widerstrebenden Gegenwarts- und Vergangenheitserfahrungen resultierten zwangsläufig zwiespältige Zukunftshoffnungen».

Auf Zweifel, die Erwartungen und Vorstellungen von Materialität und Spiritualität zu konkretisieren scheinen, reagiert ein skeptischer Methoden-«Geist», der das «reine», leicht «lupenrein» oder absolut präsentierte «Geist-Ereignis» mithilfe historisch-kritischer und besserer analytischer Wissensverfahren komplexreduziert verarbeitet. Noch herausfordernder wirkt eine Architektur kultureller Muster, wenn Historiker religiöse Wurzeln der Gewalt – wie sie der französische Historiker Philippe Buc (geb. 1961) am ersten Kreuzzug (1096–1099) untersucht hat – zum einen «ohne Warnungen und Abgrenzungen» gegenüber «Periodisierungssystemen» ausgleichen, indem sie militante Inhalte des Doppelaspekts von «Erneuerung und Wiedergeburt» überbetonen. Zum anderen stellt sich die Frage, ob eine «Anthropologie um ihrer selbst willen thematisiert wird» oder schon als «Teil eines größeren Argumentationszusammenhangs begegnet» (Johannes Breuer). Philippe Buc's Position schärfte die Erklärungsebene interreligiöser Bedenken: «Für monotheistische Religionen ist Ähnlichkeit eine Gefahr», auf die um der Wahrheit willen reagiert werden muss. Der philosophische Begriff «Ähnlichkeit» provoziert damit einen weiteren Denkanstoß: Wieweit ist seine semantische Tragfähigkeit für eine Interreligiosität akzeptabel, wenn nach Thomas von Aquin (1225–1274) eine «Analogie der Attribution» (lat. «*analogia attributionis*») normativ mit Begriffen argumentiert, die sowohl sinnstiftende Wortmerkmale in Gottes Rede spezifizieren als auch in differenten monotheistischen Verhältnissen gewisse inhaltliche «Ähnlichkeiten» miteinander aufzuweisen vermögen? Geistige Mobilität ist für Jacques Le Goff sowohl ein Grundprinzip der «Erneuerung und Wiedergeburt» als auch ein aneignendes Lebensgesetz der Metamorphose: Der «Mensch der Renaissance» hätte seine «Kultur in sich» getragen.

Denn alles das, was das Materielle und Religiöse plausibler hätte fundieren können, belebte politisch-historisch nachweisbar ein Dasein im Schatten gläubiger Sakralisierung: Dagegen verfügen wissenschaftliche «Aneigner», Vordenker und Kritiker heute «selbstverständlich» und «methoden-imperialistisch» (Christoph Möllers) in Wirklichkeit über ein eigenes Werte- und Ordnungsdenken, um konzeptionelle Standpunkte möglicher Normativität für die Zukunft zu sichern. Staatsrechtler Christoph Möllers

überantwortet seiner 2012 veröffentlichten Schrift «Versprechen und Zumutung», einer «demokratischen Demokratietheorie», keine kausale Wirkung der Gesetze. Vielmehr stützt er sich auf eine Wahrscheinlichkeit, eine naturgemäß innewohnende «Wortgewalt», weil Gesetze in einer Rechtsgemeinschaft Normen seien, deren performative Wirkung die situative Wortbedeutung einer Handlung wandeln würde. Drei Jahre später folgte seine verallgemeinernde Sprachnormung in Buchform. «Dogmenimmanent» lautet jetzt seine empirische Normenthese vom Funktionieren vieler kultureller «Normenordnungen, ohne dass sie als Defizite empfunden würden. Normen verweisen auf andere Normen». Für ihn sind sie trotz «unterschiedlicher Provenienz» einfach modellprädiktive Realisierungsmarker sprachlenkender «Überbegriffe» für «Regeln, Befehle und Urteile, Werte und Bewertungen, staatliche Gesetze, moralische Gebote und Geschmacksurteile» sowie Tischsitten, Gerichtsurteile und religiöse Gebote. In freizügig-materieller Norm-«Strategie», die ohne ethische Implikationen mit bewusst «angemessene[n] Anwendungsstandards» agiert, können sie im gemeinsam-friedlichen Kontext einheitsstiftend sein, Unterschiede bewahren, Erwartungen stabilisieren oder enttäuschen.

Defizite wie ungerecht, undemokratisch oder häretische Positionen sind für Möllers nicht von entscheidendem Interesse, da sich seine «Fragestellung nicht als wertfrei oder nichtnormativ erweisen» muss. Was weder wahrnehmbar noch beschreibbar ist, würde eventuell deckungsgleich im Kontext theoretischer Konzepte sein. Dagegen bereitet die vorsätzlich-gehobene Gleichstellung, eine Denkweise «dogmenimmanenter» Darstellbarkeit, die soziale Norm «hinreichend-weit für unterschiedlichste Phänomene» mit einem hohen «Abstraktionsniveau» vor. Die Entscheidung, was sich gleichsam als «*Möglichkeit*» einer verlässlichen Kulturform «*verwirklichen soll*», würde modellprädiktiv erst die Rechtfertigung eines literarischen Spiel- und Handlungsfelds antizipieren: Modellerte Weltbezogenheit konturiert den öffentlichen «Richtwert» sozial-rechtlicher Akzeptanz. In dauerhafter Verwirklichung würde es sich affirmativ um ein kulturspezifisches Zukunftsprinzip der Humanität handeln, weil die Welt permanent normativer Bestätigung bedürfe. Aufgrund ihrer mythisch basalen Vorzeit, der eine sog. «Vorrationalität» (Kurt Hübner) eigen sei, würden soziale Normen, die seiner Meinung nach sowohl sprachlich-disziplinär als auch wissenschaftstheoretisch auf gemeinsamen Grundbegriffen beruhen, im interdisziplinären Sprachgebrauch theoretisch ausreichen für die materielle «Aneignung», «Anpassung» und «Überbrückung» der fernräumlichen Wirklichkeit. Gilt das im interreligiösen Einzelfall auch

für die Anwendbarkeit, Bildsprache und analytische Trennschärfe des Kognitiven?

Wenn Möllers «einen Zusammenhang zwischen verschiedenen Normen, die sich auf gleiche Mechanismen [!] zurückführen lassen», bewusst voraussetzt, reicht ihm das als modellprädiktiver Status für eine «normative Ordnung» oder für die Einheit von «Erneuerung und Wiedergeburt». Beweistheoretisch begründet er zwar seine Materialitätsthese, in der von den Termini «Transformation» und «Kompensation» keine Rede ist, aber in der stets defizitären Perspektive einer sichtbar-hochkulturellen Erkennbarkeit des Normativen. Was eine Demokratie in Wahrheit nur im Irrealis erfüllbar anzustreben vermag, würde sich vom unsichtbaren bzw. nichterkennbaren aporetischen Prinzip her – mit seinem übersubjektiven Wertgehalt des Normativen – gleichsam wertbeständig autorisieren lassen. Der Aporetiker würde im äußersten Spannungszustand von Normativität und Rationalität insbesondere die praktisch ausgleichende «Ermöglichung – nicht die Begünstigung – von Normbrüchen» zulassen: In der demokratischen Wertgemeinschaft ist der «freie» Streit in Worten nicht eine Norm-«Störung», sondern durch ihn wird der aporetische Impuls zur rechtsbasierten Verwirklichung harmonisch besserer Lösungen – besonders in den ideologischen Auswüchsen des Weltzustands kompensiert. Das kann wohlbedacht nur eine empirische Erziehungs- und ausgleichende Lebenskultur vorbereiten, die zur alternativen Entschiedenheit im Handeln von Wissen und Gewissen ermuntert, aber sich von regulativen Ansprüchen kultureller Monopolisierung distanziert.

Möllers lässt sich in seiner Normen-Konzeption, ihrer anwendungsreichen Komplexität und Hybridität, fiktional von einer Norm-«Möglichkeit» leiten, um den implizit unterstellten «gemeinsamen Begriff des Normativen» in seinem beschriebenen «Spielgeschehen», redegewandt, leserbezogen und wohlmeinend «explizit zu machen»: 1. Wenn mechanistisches Konstruieren ontologisch einem apriorischen Koordinatensystem gleichberechtigt wird, das einmal im Geist der «Erneuerung und Wiedergeburt» unwidersprochen «theologisch war» (Reinhold Esterbauer), dann gilt das nach Kurt Hübner als Versöhnung, nämlich als Harmonie zwischen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Begründungen. 2. Das nicht Wahrgenommene, welches erst durch subtile Wortarbeit erschlossen werden müsste, kann dann nur schwerlich mit Konzepten übereinstimmen, deren Theorieaufallgemeinen Beobachtungen, Betrachtungen und Anschauungen basiert: Theorien können weder die «sprunghafte Daseinsfreude des Präsentischen» (Axel Schmidt) mit ihren kreativen Sprachschöpfungen und

religiösen Wortwägungen noch unerwartete Wortbedeutungen ersetzen. 3. Der Zwiespalt von «Mythos und Wissenschaft» (Kurt Hübner) hat dann eine große Stunde, wenn seine geistesgeschichtliche «Komplementarität» in der präventisch-logischen «Anwendungspraxis» einerseits auf «digitale Strukturen» trifft, die wie simulierte «Durchsetzungspuffer» funktionieren könnten. Andererseits würde sich eine durch die «Programmierung von Computern» instrumentalisierte Virtualität «dramatisch von der Praxis sozialer Normen» (Christoph Möllers) unterscheiden. Möllers Normen-Konzeption ist eine Basis, von der aus über Differenz und Konvergenz reflektiert werden kann.

4. Handelt es sich um «verschiedene Arten von Normen», dann können sich Sprachspieler unter Umständen auch «einander widersprechen», denn «Affirmation als Form des Normativen baut stets auf Negation auf» (Christoph Möllers). 5. Man müsse «Gemeinsamkeiten sozialer Normen» zwar mit Kategorien erfassen, aber zugleich eine kontextuelle «Porosität» beachten, aufgrund deren «Durchlässigkeit» und «Mehrdeutigkeit» Sprachspieler wortgewandt «den Phänomenen Luft lassen» (Christoph Möllers) würden. 6. Vergleichbar spiegeln sich zwar in Analysen und Interpretationen graduell-erkennbare Trennschärfen nichtnormativer «Reinheit» wider. Da sich aber innersubjektiv eine «reine» Normativität in der «Geschichte der Materialität» relativieren würde, könnte sich die Theoriediskussion, die nach Bruno Latour zur «Künstlichkeit des politischen Körpers» führe, allein wegen ihrer Hybridität erübrigen. 7. In der Ideen- und Philosophiegeschichte hatte die Sprachkultur, die in überaus optimistischer Sprachnorm die spirituelle «Reinheit der Sprache» (Gerhard Härle) bewahren wollte, für frühneuzeitliche Beunruhigungen und «dingliche» Konflikte gesorgt. Im Zentrum religiöser Exzellenz handelt es sich um spirituelle Reinheits-Reflexionen, die der Einheit von Politik und Religion zwischen Wortaskese und Hybridität neue Räume eröffnen wollen. Ihre Kultur-Materialität ermöglicht konfessionell-strittige oder definitiv-beschreibbare Handlungsgründe von wahr und unwahr, befleckt und unbefleckt oder gemischt und unvermischt.

Heilige Worte christologischer «Vergegenwärtigung» (Richard Schaeffler) sind der hierarchisierten Glaubensgemeinschaft als Handlungsgrund vorgegeben. In ihrer evidenten «Übersetzung» ist der Allerweltsbegriff «Menschenbild», der «kein wissenschaftliches Profil» (Michael Zichy) beansprucht, in Wörtern, Wortarten, Wortkonstitutionen und Sätzen mithilfe metareflexiver Annahmen enthalten. Das trifft im «Periodisierungssystem» zu, sowohl durch historische Prägekräfte der Begriffe als auch



durch kulturanthropologische Erwartungskriterien – als wechselseitige Bezüge zwischen Mensch und Gott oder «Materialität und Historizität» (Marian Füssel). Was den Reflexionsprozess der Desensibilisierung anbelangt, so entsteht ein materielles Handlungsgefüge von Objekten und «Dingen» bzw. «Materialität» und Menschen. Instrumentelle, funktionelle und objektive Aneignungen wie «Verschiebungen», «Umschreibungen», «Umdeutungen», «Umpolungen», «Umkehrungen», «Umwertungen» oder «Verschaltungen» zwischen kultischer und materieller Evidenz, menschlicher und modellprädiktiver Repräsentation oder religiösen und materiellen Dingen werden beispielsweise autorisiert im Zusammenspiel von disziplinärer Kulturtheorie, ägyptologischen «Umpolungen» und alttestamentlicher Wissenschaft. Das von der Präposition «Um-» samt Verb und Suffix -ung nominalisierte Gefüge als Verhältnis von Raum, Zeit und Kausalität definiert im Wortgebrauch der Unbestimmtheit sowohl eine stilwertige «Um-schreib-ung» als auch im Bestimmungswort, dessen Betonung sie unfest zusammenfügt, einen zwingenden Erwartungsbegriff – als «Schlagwort» gegen die Wahrheit, Tradition und Wissenschaft oder als semasiologisches «Code-Wort» einen unzulänglichen Scheinbeweis des Aushandelns, um keine Zweifel zu wecken.

Ein gleichwertiger Konstruktionsversuch von Mensch und Modell, der auch die «symmetrische Anthropologie» (Bruno Latour) zu repräsentativen, interkulturellen Modellen ermächtigt, gestaltet Kultur, Geist und Sprache als pragmatische Form erprobter Modellübertragungen. Transformationsmodelle sind vergleichbar Strukturen der Metaphorik und Metaphorologie, denn wegen ihrer Migrationsbewegungen verwischen sich disziplinäre Grenzen, indem sie transdisziplinär Gemischtes, Synthetisches, Naturalistisches und Prädiktives anreichern. Aufgrund ihrer hybriden, austauschbaren bzw. wechselseitigen Objektivierung ermöglichen sie die theoretisch-«ganzheitliche», theoretisch-«herzgeleitete» oder theoretisch-«gottgeleitete» (Bernd Janowski) Konstruktionsthese, deren analoge Kreativität konzeptionell-künstliche «Aktanten» (Bruno Latour) hervorbringt: «Migranten» gehen von einer anderen Weltsicht aus, weil sie sowohl ««Grundsätzliches»» (Rüdiger Zill) «vertiefter» Begrifflichkeit als auch Gedanken ursprünglicher Kompensation außer Acht lassen. Als Erstes beruht die moderne Wissenschaft auf den Erkenntnissen disziplinären Fachwissens, deren Grundlagen für Konzeptionen integrativer Theorieprinzipien ausreichen können, um interdisziplinäres Wissen möglicherweise zugunsten einer anderen Welt zu definieren. Erkenntnisgewinn trägt zur Problemlösung, Produktivität,



Potenzialität und Planbarkeit bei – er fundiert aneignende Werke überprüfbarer *«Erfindungskunst»* (Gottfried Gabriel).

Insbesondere kirchliche Gegenstände und materielle «Dinge» sind seit der Frühneuzeit-Geschichte bisweilen als Deutungsroutinen kontrovers, menschengemacht und theologisch bzw. sakramental umstritten: Der Name Jesus Christus jedoch ist dogmatisch-rechtsgültig, evident-verbindlich und wahrhaft-moralisch, weil das in seiner Person, seinem Geist und seinem Lebenszeugnis theozentrisch demonstriert wird vom himmelhochsakralen, ordnungsstiftenden, natürlichen und wundersamen Gottesberg. Dieser «Heilige Berg», dem schon archetypisch erlebte Erfahrungen in der «sumerisch-babylonischen und ugaritischen Kultur» (Piotr Kochanek) auf ihre Art die übermenschliche, mikro- bzw. makrokosmische «Erneuerung und Wiedergeburt» präformiert hatten, symbolisiert mehr als ein nur theoretisch-«gottgeleitetes» Heiligtum religiöser Verehrung, denn mit der kirchlichen Sendung in der Welt ist die sinnstiftende Kontinuität auch im «Wandel zur Neuzeit» (Marie Theres Fögen) das Zentrum und der Ursprung der Letztbegründung: Gott, der sich in der eigenen, geschichtsimmanenten Tradition offenbart hat, bewahren Menschen selbstbescheiden wie ein Glaubenszeugnis ihrer Gegenwart oder Paulus gemäß wie ein Licht in der Materialität oder in der Leiblichkeit «zerbrechlicher Gefäße» (2 Kor 4, 7).

Schließen sich die geisteswissenschaftliche Tradition und der wissenschaftliche Fortschritt im gemeinsamen Instrumentarium der Begriffe und Normen vielleicht philologisch-inkohärent aus? Wir treffen auf ein höchst komplexes Thema, in dem auch diachronische Aspekte von Religion und «Wissenschaft» vorhanden sind: Englische und amerikanische Wissenschaftler – wie beispielsweise Richard Dawkins, John Lennox oder Michael Poole – negieren logische Konflikte zwischen System-Erklärungen und Modellen konzeptioneller Absichten, die eine handelnde Person unabhängig von ihren Beziehungen ausweisen, um ihr Verhältnis Gott gegenüber zu bestimmen. Selbst das mit einer Person zentral verbundene Organisationsprinzip, auf das in Europa ein idealistisches, phänomenologisches, epistemisches oder synchronisches Erbe rekurrieren könnte, wäre keine auslösende Ursache zu einem neuen Schöpfungsakt, eher die Unruhe einer trostlosen Vorahnung darauf, was durch «Transformatoren», «Konstrukteure», «Innovatoren», «Kompensatoren», «Experimentatoren» und «Übersetzer» im ideologischen Sinne der Materialisierung folgen könnte. «Bunte Mischungen» der Begrifflichkeit und «exotische» Verfahren mit methodischer Variabilität verflüchtigen literarhistorische Interpretationen und illusionieren zukünftig mechanistisch-epistemische Phänomene.

Zum einen hat die «kulturelle Übersetzung» mit «Werten, Denk-, Orientierungs- und Verhaltensmustern» das Leben weitgehend geprägt und zum anderen zu epistemischen Konzepten und sozialen Praktiken eigensinniger «Übersetzungs-Konjunkturen» (Simone Lässig) verholfen. Inzwischen weichen aber nicht nur aneignende Theorieangebote der «Kompensationen», «Verschiebungen» und «Projektionen» von metamorphosierten Inszenierungspositionen der Urheber ab, sondern neue orchestrierte Kompositionen haben auf dem Weg von «Aneignungen» bereits «Umplanungen», «Umwertungen», «Umschaltungen», «Umorientierungen», «Umfunktionalisierungen» und «Umdeutungen» eine ontische Eigenständigkeit spektakulärer «Transformationen» im «Mainstream» zuerkannt: Zuständig sind dafür «Konstrukteure», die wie Mitarbeiter einer wahlfrei orientierten Agentur der Interdisziplinarität subjektiv-situative Formen «belebter» und «unbelebter» Materie prädiktiv zu manipulieren scheinen. Interkulturell-gemischte Diagnosen und scheinbar messbare, pseudo-emanzipatorische «Quantensprünge» sind in ihrer scheinbar kollektiven Gestaltung weder starre «Renaissance»-Paradigmen noch überzeugen sie im glatten «Systemverstehen» durch den monotonen Ausgleich «passender» Begriffe.

Insbesondere die performative Frage nach der «Wahrheit», wie der Mensch vor Gott bestehen könne, hat längst im Diskurs den «reinen» Geist einer verbindlichen Verhandlungssache verloren. Was von der Verheißung, dem Willen, den Worten und Handlungen des Messias Jesu geistlich übriggeblieben ist, scheint nicht einmal als intellektuelle Zwangslage – wie die im Prokrustesbett – unangenehm aufzufallen, obwohl gerade ihre Aneignungsart der Konditionierung und Priorisierung zum unbestreitbaren Widerspruch responsiver Redlichkeit anstacheln müsste. Werte und Konventionen metareflexiver Demokratisierung befinden sich gesellschaftlich in einem kontingent beschleunigten Verschleißprozess. Auch wenn die historische Forschung und die Kulturwissenschaft ständig den «Blick für Wechselwirkungen, Widerstände und Unübersetzbares» (Simone Lässig) durch Indikatoren metaphorischer Wortakrobatik akkommodieren, wären sie weder durch Verabsolutierung noch durch «Entwürfe» der Sprachtheorie in der Lage, epistemischen Prozessen relativierender Sprachkompetenz, situativ-bewusst, korrigierend, pragmatisch und erfolgreich gegenzusteuern. Vielmehr hat sich eine leichtbeschwingte Art der Sprachfertigkeit in der Öffentlichkeit verbreitet, die Derivate der Synthese zwischen Religion und Wissenschaft relativ gleichgültig bzw. unreflektiert rezipiert: In ihrer opportunen Modernität der «Entwirklichung» ergänzen sich wirklichkeitsferne Promiskuitäts-Anliegen, die vitalisierte Manipulationen der

Selbstverwirklichung mit dem gängigen Metabegriff forcierter Stabilität armieren.

Aus dem Grunde ist einerseits der moderne Szientismus und Naturalismus «materialbegrifflich inkohärent» (Pirmin Stekeler-Weithofer). Wissenschaftler wären andererseits total überfordert, wenn sie Gott abschaffen wollten. Wäre ein «idealer Physiker» – wie ihn Platon schon erfunden hatte – ein Gott, der die Zukunft kennt, dann könnte er «Zerstörer aller Differenzierungen» sein. Da in der Linguistik augenscheinliche Gegensätze, die keine sind, dennoch inkohärent bleiben, handelt es sich vielmehr um unterschiedliche Bezüge. Statt eines Krebsgangs, der vieles versucht und kaum weiterhilft, ist es besser, Fragen tiefeschürfender zu diskutieren und angesichts verwirrender Orientierungen das «Offensein für die Anliegen der Welt» in «totaler Redlichkeit» anzustreben, wie das Papst Benedikt XVI. 2011 in Freiburg gefordert hat. In einem «Apostolischen Schreiben» vom November 2013 plädierte Papst Franziskus deswegen – wie sein Vorgänger – für einen Weg «permanenter Mission» und für eine «neue Etappe der Evangelisierung». Ebenso wandte er sich gegen den «Fetischismus des Geldes», die Tyrannei des «vergötterten Marktes», die «Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht» und deren Auswüchse als Ursache einer «anthropologischen Krise», die als «Leugnung des Vorrangs des Menschen» augenfällig werde: Der «Elfenbeinturm Vatikan» repräsentiert die geistliche Exzellenz einer weltweiten Institution, die stets bedenkliche Entwicklungen an den Pranger stellt. Für das Volk Gottes verkörpert sie das Zentrum und die Hierarchie der Universalkirche bis auf die Ebene der Gemeinde einzelner Ortskirchen herunter. Im Zeugnis der Gottessohnschaft, dem eigenen Wort und Abbild, imaginiert Papst Franziskus weitere überraschende Denkanstöße im geistlichen Raum. Ihm sei eine «verbeulte» Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist».

Vertraute einer Herrschaftsinstitution, Bekenner eines religiösen Feldes» (Friedrich Wilhelm Graf) oder Programmierer eines sozialen Systems, deren materiellen Übersetzungsgrößen von «Stabilität», «Instabilität» und «Fragilität» offenkundig diskutabel sind, spiegeln oft den «bloßen» Vordergrund metaphorischer «Sprachspiele» wider, deren «Worte» im tatsächlichen theologischen Diskurs Reduktionen, Schwankungen und Potenziale semantischer, semiotischer, sozialer, kultureller und prädiktiver Dimensionen weitergeben. Wissen wir überhaupt im Individuellen vom Besonderen, welche kulturprägende Bedeutung der Glaube in der Antike, im Mittelalter,

der Frühneuzeit und Moderne für die «psychische Stabilität der Menschen» gehabt hat? In allen Krisen und Kriegen, in denen Religion und Politik entscheidend mitspielten, war die Suggestion des Glaubens immer das «wichtigste Psychopharmakon der Mühseligen und Beladenen» (Bernd Roeck): Das wandelbare Bild der unbezähmbaren Frau «*fortuna*» indizierte das Walten der göttlichen «*providentia*» – ein kulturelles Orakel, dessen Zeichensystem im hermetischen Geschichtsbild dem Sinn der wahren Kultur entgegenkam. Die Glücks- und Schicksalsgöttin vermittelte den Menschen die fest postulierte Macht einer göltigen Einsicht, dass «mit der *fortuna* auch das *futurum*, die Zukunft, gezähmt» (Bernd Roeck) sei. Wer will dann «entzauberungsresistent» gegenüber der «Wahrheit», an deren Exzellenz-Bedeutung nicht gezweifelt wurde, im Denksystem philologischer Bereiche ästhetische, performative, profane bzw. öffentliche Formen des Verstehens verschweigen, weil semantisch vieles verändert, «abgestorben» oder vergessen ist?

An der Geschichtlichkeit von Literatur und Sprache oder Literatur und Wissen, die im «Periodisierungssystem» der Bedeutungsentwicklung, dem Begriffswandel und der begrifflichen Migration Ausdruck verleihen, ist nichts zu deuten. Theoriedebatten in Verbindung mit Rekonstruktionen, die dem abstrakten Formenwandel ihrer Erschließung den Vorzug geben, scheinen nicht nur «humanitätskonform» Zustände der religiösen Welt ändern zu wollen, sondern im universal-kulturellen Geltungsanspruch zwischen historischem Kontext und methodischen Standards eindeutig Verwirrung zu stiften. Während Aussagen über Maßstäbe, was «Religion» in diskursiver Offenheit und Freiheit genau zu bestimmen hat, von keiner Theorie bisher erfüllt wurden, kann der interreligiöse Dialog nicht auf klare Standpunkte der jeweils eigenen Tradition verzichten. Die Durchsetzung konzeptioneller Ansprüche gegenüber politisch-realen gesellschaftlichen Gegebenheiten bleibt umstritten oder wird oft missachtet. Die wissenschaftliche Praxis hat sich mit ihrer Rationalität der Sprache sowohl auf raumzeitliche und sozialpolitische «Periodisierung» als auch auf die «Sakralisierung» bzw. «Charismatisierung» der Person konzentriert: Ins Spiel kommen jetzt ethisch orientierte Schutzansprüche und die wissenschaftsbasierte Wahrheit interdisziplinärer Risiken.

Wenn es zwingend heißt, «jede Wissenschaft fordert klare «Ja-Nein-Alternativen»» (Richard Schaeffler), dann wären – gemäß dieses prädiktiven Postulats – viele der modern inszenierten Themafragen flach, unsicher oder irrelevant, weil sie im modellierten Konstruktionsstatus semantisch reduziert, semiotisch-vereinfacht, musterhaft und im Rahmen des Möglichen

indes potenziell-gestaltbar zum Einsatz kämen. Um von diesem Postulat alternativ abzuweichen, sind sowohl «präzise» Konstruktionen der Philosophie als auch vernünftige Thesen des sozialen Konstruktivismus notwendig, um optimistisch über Modelle intelligenter Lösungen nachzudenken: «Modelle werden plastisch genannt, wenn ihr dynamisches Verhalten ohne strukturelle Veränderungen über einen weiten Bereich variieren kann» (Johannes Lenhard). Aus dem Grunde ist ihre «strukturell-unter-determinierte» Modelldynamik im Anschauen und Gestalten explorativ, weil sie selbst begrenzt und dadurch materiell so begreifbar wird. Diese methodisch-semiotische «Vorbehaltenheit» erschwert im sprachlichen Aneignungsmodus «responsorisches Gestalten» (Richard Schaeffler), aber billigt im binären Veränderungsprozess zwischen «Licht» und Leiden ein dialektisches Verhältnis, das in wissenschaftlich-operativer Begrenztheit das Ergebnis sowohl theoretisch-lösbar als auch «kontingent»-darstellbar präsentiert. Wenn historisch Vorhandenes durch Sprache und Methode rational überformt wird, dann erscheinen begreifende «Sehweisen» zwischen Menschen und Dingen in formal multiperspektivischer Spezifikation. Erst dieses artifiziell-ergänzte «Systemverstehen» gibt ihnen eine durch Bewegung wandelbare Sicht des autonomen Subjekts, die über die «Möglichkeiten des Daseinsvollzuges» hinaus inspiriert, die «ihnen bisher verweigert» (Richard Schaeffler) worden sind.

Der französische Philosoph Jacques Derrida (1930–2004) ist exemplarisch ein konsequenter «Namensgeber», der für die gottlose «Leere hinter dem Gesetz» gleichermaßen das politische Tat-Wort «Gewalt» bereithält. Unabhängig davon ist das Infrage stellen des konventionellen Denkens mit der Ordnung vertrauter Phänomene einem philosophischen Denken untergeordnet, das von sprachlicher Neugier und tatsächlichen Zweifeln verursacht, Wesenhaftes der Welträtsel lösen will: Das Ineinanderfließen geistiger Eigenschaften zum einen im ursprünglichen Mythos, archaisch veranschaulicht von sinnbildlich bekannten «Chimären-Setzungen», zum anderen in den antiken Modi philosophischer Überlegungen, weckt empirische und normative Fragen nach der stets eigenwilligen Wechselbeziehung von Sprache, Denken, Handeln und Wissen, über deren modellprädiktiven Funktionen in kultureller, «instrumentbedingter Verschiebung» (Johannes Lenhard), digitaler und experimentell-metasprachlicher Fähigkeit zu reflektieren ist.

Wieder auf die antiken Philosophen Demokrit (460/459–frühes 4. Jh. v. Chr.), Platon und Aristoteles bezogen lautet das Urteil: «Während Platon im wesentlichen nur Bedeutungsschöpfungen, keine Wortschöp-

fungen kennt, findet sich bei Aristoteles beides wieder, so wie bei Demokrit beides zu finden war» (Kurt von Fritz). Ungefähr 1.000 Jahre später lenkte im Zusammenhang mit der Scholastik und dem Aristotelismus der Theologe Nicole Oresme (1330–1382), der 1377 zum Bischof von Lisieux gewählt wurde, das philosophische Denken im «Periodisierungssystem» auf «artificialia» und alternative Lösungen, weil sie zum einen mit der traditionellen Scholastik vereinbar waren. Zum anderen war Oresme Kritiker fürstlicher Herrschaft, wenn sein Hof von materialistischen Missständen der Münzverschlechterung, schmutzigen Geldgeschäften oder vom «künstlichen Reichtum» profitierte. Neue Fragestellungen gegenüber naturwissenschaftlichen Problemen hat er unterstützt: Oresme's Modernität, seine dinglichen Überlegungen zu psychophysischen Phänomenen und deren Prinzipien simultaner Wahrnehmung, ist bemerkenswert.

Unter dem Schleier des Empirischen reichte die innere Andersartigkeit des menschlichen Seins in eine natürliche Tiefe des Daseins, deren Signifikanz bisher Wesenhaftes lediglich materiell-äußerlich bzw. körperlich-künstlerisch anzuzeigen vermochte. Kurt von Fritz hat Wort- und Bedeutungsschöpfungen philologisch «begutachtet» und deren Resultate philosophisch ungeklärt als Verwandlung, Neuschöpfung, Verschiedenheit, Verallgemeinerung und Abstraktion konnotiert. Innere Vorbehalte erwähnte Johann Wolfgang von Goethe in den «Maximen und Reflexionen» einerseits mit den Worten: «Es gibt gar viele Arten von Reinigung und Bereicherung, die eigentlich alle zusammengreifen müssen, wenn die Sprache lebendig wachsen soll» (1020). Andererseits formulierte er im Sinne der These von «Erneuerung und Wiedergeburt»: «Die Gewalt einer Sprache ist nicht, dass sie das Fremde abweist, sondern dass sie es verschlingt» (1016). Der Übergang zur verdaulichen «Renaissance» des Wissenswerten ist noch verdeckt: Naturalistisches des «Verschlingens» wäre im Verdauungstrakt ein biochemisches Zusammenwirken der Enzyme und Hydrolyse, das Vielfaches durch verschiedene Spaltungsreaktionen katalysiert. Ein indirekter sprachlicher Ertrag würde sich über die «Fettverdauung» ergeben, die Stress, Gefühle und Probleme auslösen könnte. Psychosomatisch-ungewisse Redensarten konturieren jedoch Bilder metaphorischen Sprechens wie «daran habe ich noch lange herumgekauft», «das stößt mir sauer auf», «das ist mir auf den Magen geschlagen» oder «ihm ist etwas über die Leber gelaufen».

Goethes Elegien wie die der «Metamorphose der Pflanzen» (1799), die Tiere und Menschen «in verändertem Zug» einbezieht, beurteilen «Verwandlungen» bzw. «Umgestaltungen» als «Geheimnis», «heiliges Rätsel»

und «geheimes Gesetz», aus denen die «Intensität des hegelschen Systemdenkens» ein «bildungsphilosophisches Missionsdenken» der Zukunft entfaltet: Der Typus «Metamorphose» ist ein Leistungsvermögen, ein Synonym für aktive Potenz, die mit der partziell-passiven Potenzialität des Machbaren im dinglich Gestalteten zusammenzufallen scheint. Ihr Ineinandergreifen als Bedingung einer «möglichen» Mischform wandelte sich in der «Metamorphosierung» zur «weltlichen Geschichtsvergottung» (Jürgen Stilling). In ihrem veräußerlichten Stakkato beginnt der inszenierte Monomythos eines «sinnvollen» Erlösungswissens in zweierlei Form: 1. Die Rationalisierung des Theorems «Renaissance» ist ein profanes Teilwissen als Konstruktionsenthusiasmus plus Modernisierung und 2. ist sie die Futurisierung, die völlige Entzauberung als Interdisziplinarität plus Absurdität. Das Regulationsprinzip «Erlösungswissen» ist stets die «gemachte» Wirklichkeit als «Ästhetisierung der Wirklichkeit» plus «Anästhetisierung des Menschen» (Odo Marquard). Die propagierte Künstlichkeit und Wirklichkeit wirken letztlich ohne Differenzierung: Die Übermacht der instrumentellen Vernunft ist die Empirisierung der Gesellschaft.

«Goldene» Werte dieses undurchsichtig-kontingenten Lern- und «Verarbeitungsprozesses», der indes evolutionäre Anteile dinglich miteinander zu verkoppeln scheint, interpretieren kooperative Sprachspiele im Wandel metaphorisch-metamorphologischer Integrationsarbeit, die kognitiv, metaethisch und metapolitisch mehr vorgeben wollen. Semantisch sinntragend dominierte im europäischen «Periodisierungssystem» seit Platon philosophisch das moralisch Gute aufgrund leiblich-seelischer Wesenszüge und barmherziger Handlungsmaxime: Gottes Worte, die Menschen weder «rein» noch «ungefiltert» (Ahmet Cavuldak) wie Zauberworte zu verwenden vermögen, eignen sich im weitesten Sinne für interpretative Übergänge oder romantisierende «Übersetzungen», die sich unkontrollierbar in der Welt verbreiten. Wie eine anthropologische Lebens-Konstante können sie gläubige Menschen durch Frieden versöhnen, aber auch an Christi Absicht binden, im Streitfall offenbarte Worte wie ein scharfes «Schwert» (Ps 22, 21 u. 57, 5; Mt 10, 34; Off 1, 16) zu verwenden: Bellizistische Gewalt, die religiöse Eigenschaften und Lebensgefühle in der Vergangenheit nicht selten «befleckt» hat, belastet zum einen Gottes «fundamentum in re» in den Herzen der Gläubigen. Zum anderen ist das eschatologische Gedächtnis genauso wenig kraftlos, wie die Offenbarung sakraler Mythen die kirchliche Überlieferung befreiend antizipiert. Sie schlägt sich vorbehaltlos nieder in der Theorie praktischer «Anwendung», denn ihre theologische Freiheits- und Leidenserinnerung ist erst die emanzipatorische «Memoria»



als «Rettung von Identität» – gleichsam das dinglich-dynamische Prinzip der «Politischen Theologie» (Johann Baptist Metz).

Kultur kann nicht nur eine faktische Projektionsfläche opportuner Interessen, gegenwärtiger Stimmungslagen oder wohlwollender Unterhaltung sein. Ohne Widerspruch ist ihr Eschaton zuweilen die Attitüde des Gönnerhaften, Langweiligen, Oberflächlichen und Transitorischen. Wer will allen Ernstes interkulturellen Fragen nach dem «Verschlingen», nach der Akzeptanz des Fremden oder der Empathie dem Anderen gegenüber ausweichen? Søren Kierkegaard (1813–1855) wollte das Wesen des Glaubens neu bestimmen und stellte sich dem gegebenen Wort mit der Dialektik des Glaubens am Beispiel von Abraham und Isaak. Dieses Paradoxon behandelte er 1843 in seinem Buch «Furcht und Zittern», indem er auf ein «privates Verhältnis zur Gottheit» pochte. Dadurch war zum einen die absolute Pflicht gegenüber Gott ein höherer performativer Wert als das Ethisch-Allgemeine, zum anderen hierarchisierte er das Ethische, indem er es dem Göttlichen unterordnete. Dass Kierkegaard mit seinem Ergebnis nicht ganz zufrieden war, bezeugte sein zweites Buch «Die Wiederholung». Es war am gleichen Tag und Jahr, am 16. Oktober 1843, mit dem ersten erschienen und versuchte dasselbe Thema von «Furcht und Erinnern» unter literarisch-experimentellen Aspekten alternativ zu ergänzen. Einerseits wollte er vielschichtige psychologische Phänomene des Ethisch-Allgemeinen im Gestaltungsprozess der «Wiederholung» erhellen, andererseits gründete Kierkegaards Begriff «Mediation» auf Platons Begriff der «Erinnerung» bzw. «Wiedererinnerung»: Die Wirkungsgeschichte griechischer und lateinischer Kategorien wie «Anamnesis» und «Memoria» kamen «beide in *Hegels* Philosophie zu einer Vermittlung». So sei die ««apriorische» Vernunft- und Erkenntnismetaphysik» das Fundament, von dem sich in der «hermeneutischen Philosophie» das Wesen «vorgewußter göttlicher Wahrheit» (Johann Baptist Metz) herleite.

Worte errichten keine «Zäune», so Thomas Hobbes (1588–1679) im «Leviathan», ebenso garantieren Begriffe keine Barrieren des Denkens und Argumentierens. Vielmehr habe das Erfassen von «Zwischenlagen», in einer «Art Philosophie des Dazwischen», längst zur Erkenntnis geführt, dass es in Wirklichkeit «nur noch Natur-Kultur-Hybride» (Wolfgang Schluchter/Hans-Jörg Rheinberger) gebe: Literarische Sprachvergangenheit und ihre kreative Gewinnung, dazu die literaturästhetische und fiktionale Wirkungsfunktionalität neuer sprachlicher Möglichkeiten, würden sich in angewandter kulturgeschichtlicher Veränderungsdynamik und unaufhaltsamer «Bewegung» zwischen den Geistes- und Naturwissenschaften als philosophisch-epistemische Lebensdinge in der Wissenschafts-



geschichte ausprägen. «Ingenieure des Kulturellen» rechtfertigen sich nicht nur durch eine «Untersuchungsarchitektur» (Thomas Düllo), sondern ihr epistemischer «Deutungsmix» propagiert eigene Wege in thematischer, methodischer und kategorialer Anwendung, die evident und gegenstandsbezogen auf ein «adäquates Wissenschaftsverständnis» bezogen ist. Modellprädiktive Ansprüche objektiver Relevanz schalten und verschalten die Hybridisierung der «Mischwesen aus Kultur und Natur» (Hans-Jörg Rheinberger): Ähnlichkeiten und Unterschiede sind individuelle Formen wesentlicher Bestandteile. Interdisziplinär moderne «Bewegungsbegriffe» konstituieren universelle Aussagen, die «Dimensionen der Globalisierungsrede» (Olaf Bach) pilotieren und selbst exemplarische Träger «zeitlicher Veränderungskoeffizienten» (Reinhart Koselleck) sind.

Während Theodor Adorno (1903–1969) den Kategorien-Wandel «in bestimmter Negation» als Kritik des Denkens akzeptierte, wollte er die Geste der Negation, in Verbindung mit Platons Dialektik, nicht nur als rhetorisches Werkzeug der Erkenntnisfähigkeit erhalten, sondern als Technik positiver Belehrung innerhalb der Philosophiegeschichte gegen begrifflich Affirmatives einsetzen: «Kritik» und «Krise» (griech. «krísis»; lat. «crisis»), deren Wendepunkt-Worte des Unterscheidens und Entscheidens ihren gemeinsamen Ursprung haben im griechischen Verb «krínein», würden nach gelehrter neutestamentlicher Auffassung, veröffentlicht in der «Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie» von 1840, zwar wie ein «Sieb der historischen Kritik» wirken, aber es würde verhindern, die Spreu als Überrest durchfallen zu lassen. Die «Spreu vom Weizen trennen» (Mt 3, 12) ist nichts Belangloses, Überflüssiges, «Charakterloses» oder ein «Vorurteil». Aber es auf gleichgültige Art einfach abzutun, wäre nach «mythischer Ansicht» weder überzeugend noch gerechtfertigt.

«Spreu» (Ps 1, 4) ist biblisch vergleichbar den Gottlosen, die der Wind entweder verstreut im konsequenten Akt des «Trennens» und «Entscheidens» oder sie werden in einer feinen Art des «Selegierens» und «Siebens» dinglich geschieden. Begrifflich bezeichnet die Handlung sachliche, einzigartige und fragile Aspekte, die sich aus dem Infragestellen und aus einem Tätigsein ergeben. Im Modus der Kritik lässt sich dieses beunruhigende Vorgangendenken immerhin gegensatzfrei «von den Phänomenen auf die Ideen» übertragen: «So erfasst das dialektische Denken das Wesen der Dinge als dasjenige, «worauf es mit ihnen hinauswill»» (Richard Schaeffler). Rheinberger weicht formal-praktisch davon nicht viel ab, denn er will die «Naturwissenschaften und das wissenschaftliche Wissen von der Natur selbst als Kulturphänomene in ihrer historischen Bedingtheit» verstehen,

um sie ein wenig mehr auf die philosophische Seite zu ziehen, «auf der sich die Geisteswissenschaften immer schon befunden haben». Man könnte dies philologisch als die «notwendige Bedingung dafür betrachten, so etwas wie die Vision der Einheit der Wissenschaften in ihrer irreduziblen Pluralität zu schaffen».

Verträgt sich die «historische Bedingtheit» mit Luciano Floridi's «Onlife-Manifesto», einer neuen «Renaissance» als der »vierten Revolution« oder als prädiktiver «Beginn einer Hypergeschichte»? Sein intendiertes Reduktionsprogramm erscheint im begrifflichen und anthropologischen Anspruch noch kohärent: 1. Vom Ursprung her ««sprachaufwärts» denken, gegen den Strom sprachlicher Gewohnheiten», ist für den 1964 geborenen italienischen Philosophen vonnöten: «Wir müssen die Wurzeln unserer Kultur sorgfältig in Augenschein nehmen und sie pflegen, gerade weil wir wollen, dass sie wächst und gedeiht». 2. Seine «moderat-optimistische» Weltsicht, «Gegenwart und Zukunft in einer zunehmend technologischen Welt neu und anders zu denken», kommt der «Forderung nach einer neuen Informationsphilosophie gleich». In seinem «Weltkraftwerk» geht es jetzt um die «Verschiebung» vom «Mechanismus» zum «Netzwerk». 3. Floridi wirbt nach den Revolutionen des Nikolaus Kopernikus (Physik/Astronomie), Charles Darwin (Evolution/Biologie) und Sigmund Freud (Psychologie/Psychoanalyse) indes für die vierte Revolution, für eine «Philosophie der Politik, in Form der Entwicklung von Multiakteurssystemen». 4. «Mensch-Computer-Interaktionen» würden im digitalen Kommunikationsalltag – so der Klappentext – «zunehmend mit smarten, responsiven Objekten» verkehren. 5. Die soziale Lebenswelt der materiellen ««Sachkompetenz»» wäre im Blickwinkel eines Experimentators die modellsuggestierte «Ganzheit», nämlich ein «Gespenst des handelnden Dings». Dazu gehöre die Akzeptanz, dass «Dinge und Ensembles» auch «zweifelloso konstitutive Bestandteile menschlichen Handelns» (Marian Füssel) wären. 6. Menschen würden von kommunikativen Impulsen gesteuert, die an eine neue technologische Kommunikations- und Handlungsfähigkeit gebunden wären. Ihre regulatorische Reichweite würde Interaktionen der dynamischen Selbstbestimmung perfektionieren.

Ob Floridi's Denkansatz kulturanthropologische «Wurzeln», die die sprachliche Wirklichkeit in der Leib-Seele-Spannung gestiftet haben, im «Leibgedächtnis» und zugleich in seelisch-lebensförderlicher Wortgemeinschaft uneingeschränkt «pflegen» kann, verdient in der auf medialen Fortschritt getrimmten Zivilgesellschaft – insbesondere in der Relation zu «Gott» oder als «Frage nach dem Menschen an Gott»

(Alexandra Grund-Wittenberg) – eine erhöhte Aufmerksamkeit: Vernunft und Natur sowie Gefühle und Empfindungen repräsentieren Möglichkeiten symbolischer Freiheit, denn ihre Realität ist kontingent und legitimiert andere Lebensqualitäten im dialogischen Vollzug – besonders einen sprachlichen «Systemgewinn» durch neue Identitäten, Transformationen und «Glasperlenworte». Lenhard, der Schaeffers Ansicht mit dem der autonomen Position verbindet, akzeptiert daher dingliche Anwendungsmodelle des interdisziplinären «Pluralismus als Arbeitsbedingung». Modelle würden zwischen «Theorien, Gesetzen, Phänomenen, Daten und Anwendungen» vermitteln, so dass Modellierer im «Modus der Modellierung» ihre «Simulationsmethode» gefunden hätten, die ganz «systematisch die Plastizität der Modelle» gestalten würde. Seiner Meinung nach böte ihre Dinglichkeit «in der Regel mehrere Stellschrauben», die «einen großen Effekt auf die Dynamik» hätten: Modellierer objektivieren indes operative Fertigkeiten, Orientierungsmuster und Handlungserfahrungen, die der «lernenden, gelebten Transformationspraxis» (Thomas Düllo) überhaupt nicht fremd wären.

Jede «Übersetzung», als «Wiedergeburt» eine nahe Angleichung oder ein bestes Ergebnis, ist immer ein performativer Notbehelf, wie auch die Aufhebung des Dualismus von Objekt und Subjekt oder Theorie und Praxis in einer «Kultur als Transformation». Da diese «Anwendungsarbeit zugleich Identitätsarbeit» (Thomas Düllo) sei, würden multifunktionale und realitätsferne «Plastikworte» (Uwe Pörksen) in Frage kommen: Vokabeln wie «Identität» oder die opportune Vermittlungsbzw. Allerweltsvokabel «Transformation» werden «Trägerworte» von «Durchstoßen», «Verschiebungen» und «Umdeutungen», die das Anwendungspotenzial insbesondere der «Kulturwissenschaften», «Cultural Studies» und «Human-Animal-Studies» vom Konformismus bis zur Absurdität übertreiben. En vogue scheint exemplarisch eine «Kulturgeschichte auf Kniehöhe» (Peter Carstens) in Doktoranden-Kolloquien zu sein, in denen der eingeforderte Gleichheitsstatus von Mensch und Tier im Verteilersystem zunächst kleine Aufmerksamkeiten für Hunde durch «Leckerli» vorsieht. Die «Abwertung von Menschen» (Peter Carstens) zugunsten der Tiere würde dann im Transformationsmodus der «Verschiebung» diese aufwerten. Zuweilen geriert sich ein akademischer Hintergrund der Hunde-Forschung ohne Sinn, von Wissenschaftlern widerspruchlos und kostspielig akzeptiert wie es scheint: Der Bloßstellung und Lächerlichkeit einer wissenschaftlichen «Stuss-Forschung über Nazi-Hunde» (Peter Carstens) ist nichts

zu entgegnen, wohl aber gegenüber verantwortlichen Personen der Forschungsinstitute, die angesichts dieser Absurdität schweigen.

Hermann Hesse (1877–1962) wollte in seinem Roman «Ein Glasperlenspiel» (1943/1946) das literarische «Spiel mit sämtlichen Inhalten und Werten unserer Kultur» in die Zukunft projizieren. Wenn «Dichtung zur Utopie» der «Glasperlenspieler» werde, wie Hesse im Januar 1955 in einem Brief an Rudolf Pannwitz geschrieben hat, dann würde die interdisziplinär-praktizierte Wahlfreiheit, die bereits im Romanbeginn zur «Antithese» aufruft, vor allem das Aushandeln von synthetischen, kombinatorischen, existenziellen, einheitlichen und prädiktiven Thesen der Tier-Mensch-Mode alles ausreizen: Im «Bricolage-System» zirkensischer Verherrlichung ist alles zeitgemäß, nur das ethische «Koordinatensystem» ist schiefwinklig. Im Übrigen wäre Systemen und Interaktionen der Identität – wie Thomas Düllos Denkungsart behauptet – das performative Transformationsprinzip ohnehin innewohnend: Viele «Gender-Identitäten» erscheinen im «Selbstoptimierer»-Anspruch realer Kreativität, so dass der interdisziplinäre Zeitgeist schon «Transgender-Gleichheit» fordert.

In der «Renaissance-Welt» der «Großen Transformationen» steigert die «Konstruktions-Konvergenz» ein «Systemverstehen», das sich scheinbar als «dynamisiertes» systemkonzentriertes Modell-Vertrauen für ein narratives «mixtum compositum» (Hans-Jörg Rheinberger) im Experiment aus Theorie und Praxis präsentiert. Im «Periodisierungssystem» sind dynamische Wort-Kombinationen – wie «Religionssystem» oder noch perfekter als digitales Netzwerkdanken von «Systembiologie» und «Systemmedizin» – datenreich-koordinierende, personalisierte Megatrends dieses «Systemverstehens», die in der Utopie der Möglichkeitsrevolution die Realisierung des «gläsernen Menschen» verwirklichen wollen. In der «Theorie des interdisziplinären Dialogs» (Hans-Jörg Rheinberger) würde es sich dann nicht nur um eine Annäherung zwischen kausallogischen und systemkonformen Modell-Verstehen gehen, sondern gleichermaßen um Phänomene «philosophisch-theologischer Grenzfragen». Was Richard Schaeffler u.a. gegen Vagheiten eines scheinbar sicheren, terminologischen Zugriffs sagen will, ist das von ihm kritisierte gottlose Thema der sog. «Komplexitäts-Reduktion» (Niklas Luhmann), deren Paradoxien insbesondere den Forscher jeder Wissenschaft zur «Leidenschaft des Denkens» (Søren Kierkegaard) angestachelt hätte. Schaefflers Selbstfindungsthese, die keine metasprachliche, metareflexive oder epistemische Fiktionalität in Anschlag bringt, bildet aus dem Grunde eine Erkenntnislehre aus, die philologisch eingebettet ist im Kontext von «Erkennen als antwortendes Gestalten».

In gottergebener Weise werde die «theologische Mahnung des Apostels Paulus» im Römerbrief 12, 2 zur «Erneuerung des Sinnes» fordernd: «Lasset euch umgestalten zur Neuheit des Denkens, damit ihr urteilsfähig werdet».

Schaefflers Transzendentalphilosophie kann Impulse liefern, einerseits freies Handlungswissen für Prolegomena in «urteilsfähiger» Form auf Themen der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit zu übertragen und andererseits im Gesamtblick zwischen dem Globalen, Internationalen, Nationalen und Regionalen zu differenzieren. Um langweilige Schablonen und modische Generalisierungen der Menschen zuliebe zu erschüttern, sind unbedingt gegen den «Mainstream» argumentierende und handelnde Wortasketen, Aporetiker, Kritiker, Zweifler und «Querdenker» mit alternativen Ideen gefragt: Homologe Theorie-Transparenz, deren modellprädiktiven Perspektiven gegenüber Regulativen übersubjektiver Wahrheit vorgezogen wurden, dynamisiert Tendenzen, sowohl unverrückbare Tatsachen außer Kraft zu setzen als auch Wort- und Glaubensbezüge völlig auszubleichen. Aus dem Grunde nimmt es nicht wunder, wenn sich Menschen demokratisch engagiert gegen täuschende Gleichmacherei, plakative Uniformität, camouflierten Konformismus und hilflose Resignation wenden: Der französische Wirtschaftswissenschaftler Thomas Piketty kritisierte 2015 in seinem auflagenstarken Buch «Das Kapital im 21. Jahrhundert» Staatsverschuldungen, Verteilungsdynamiken, Instabilitäten, Wachstums- und Armutsprobleme, denen eine ungerechte soziale Ungleichheit extremer materieller Vermögenskonzentrationen und Arbeitseinkommen entsprächen. Die Stabilität von Ungleichverteilungen des Reichtums würden weltweite Widersprüche existenzieller Gefährdungen kennzeichnen: «Von den Zahlen nichts wissen zu wollen, dient selten der Sache der Ärmsten».

Piketty, dessen «Daten noch keine Theorie» (Ulrike Herrmann) fundieren, fordert einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel, um «den Staat, die Steuer und die Schulden in ihren konkreten Dimensionen zu erforschen und sich von simplifizierenden und abstrakten Schemata zu verabschieden». Was der und nationalen und globalen Ungleichheits-Forschung fehlt, sind im Unterschied zu «Armutsstudien» Analysen hochkonzentrierter Exempla der Reichtumsforschung, die Zerrbilder gieriger Kapitalisten «entschlüsseln». Angesichts unüberschaubarer interaktioneller «Systemdefizite» treiben Methoden scheinbar «durchökonomisierter» Modelle, Provokationen einer «gewaltigen disziplinären Hybridisierung» (Hans-Jörg Rheinberger), Abstraktionen methodischer «Computersimulationen» (Johannes Lenhard) oder Theorien der «Proliferation von Hybriden» (Hans-Jörg Rheinberger) tagtäglich den

vordergründigen Ideen-Wettstreit an. Wachstumsfördernde Modelle verteidigen Überlegungen der Gesellschafts- und Wirtschaftsforscher, indem sie ökonomisch, paradigmatisch und dogmatisch-unverdrossen «Wunder der Mainstream-Ökonomie» (Ulrike Herrmann) als selbstregulierende Marktkräfte mit rationaler Nutzenmaximierung feiern: «Die meisten Theoretiker sind direkt in eine Art fiktives Mittelalter zurückgekehrt» (Ulrike Herrmann). Echte «Umkehr»-Absichten könnten realiter bestürzend sein, da sie nicht nur Bereiche der Irrwege und des Nichtwissens sowie die Offenlegung wissentlicher Täuschung eingestehen, sondern Handlungen und Kontrollen radikal «hinterfragen» müssten. Die «Simulation» (lat. «simulatio») erleichtert zwar die Systemanalyse, aber ihre Materialität des Dinglichen wirkt in der Geschichte des Geldes und des Ökonomischen, im Marketing und Merchandising auf Menschen, die nicht gegen «Irrtum», «Schein», «Verstellung» oder «Täuschung» gefeit sind: «Eine falsche Theorie wird teuer: Die Finanzkrise kostet Billionen» (Ulrike Herrmann). Ein Systemwechsel reicht nicht aus.

In «Tagesschau»-Berichten verringern nicht nur «Simulationsmodelle» (Johannes Lenhard) und «Prognosequalitäten» ihre Anwendungsnähe zur realen Atmosphäre von Wetterbeobachtungen und Klima-Vorhersagen, sondern simulierte Konvergenzthesen «*in practice*» machen Menschen von digitalen Navigationsdiensten nahezu abhängig. Insbesondere die «Nachbarschaft von Wissenschaft und Technologie», die seit der Renaissance einen «außerordentlichen Aufschwung» erlebt hatte, ermöglicht das Testen einer analogen wie der virtuellen «Simulationsmethode», die über die prädiktiven Modi der Modellierung Bereiche der «Wissenschaften und Ingenieursdisziplinen einander» metaphorologisch und theoretisch-praktisch angleicht: Johannes Lenhard spricht vom «Leonardo-Bacon-Galilei-Programm» und erörtert erstens theoretisch-vorläufige Transformationstrategien, die «simulationsbasiertes Wissen» mit ihrer «Konsolidierung durch Kombination» erhöhen könnten. Zweitens sei ihre dynamisierte «Formung der Welt durch Konstruktion ein epistemologisch fundamentaler Aspekt des Weltbezugs».

Erfolge der Simulationsmodelle beschleunigen heutzutage den technologischen Einsatz zwischen Mensch und Maschine – die Idee des sog. «*homme machine*» fundiert präzise und höherwertige Ergebnisse medizinischer Diagnostik, deren Praktiken bis zu Zielsetzungen des Transhumanismus reichen können. Derartige Synthesen sind nicht nur unersetzbar, sondern sie scheinen auch wie im «A Cyborg Manifesto» (1985) der Biologin und Historikerin der Naturwissenschaften, Donna Haraway (geb. 1944),

unvermeidbar. Grenzen zwischen Mensch und Maschine seien ihrer Meinung nach in einer Technosozialität nicht nur zu verflüssigen, sondern nach ihrer 2007 veröffentlichten Studie «When Species meet» geeignet, Grenzen zwischen Mensch und Tier in einer Biosozialität zu verwischen. Was beide Modelle prädiktiv verbindet, veröffentlichte sie 2007 im Beitrag «Hunde mit Mehrwert und lebendiges Kapital». Mensch-Tier-Differenzen werden auf der Ebene diskursiver Hybridität, zugunsten einer Konstruktions-Chimäre, bewusst preisgegeben. Dieses postanthropozentrische Modell konfrontiert Mensch-Tier-Interaktionen im Kommunikationsbereich mit einer auf Dauer kaum verkraftbaren materiellen «Daten-», «Informations-» und «Bilderflut», die sie schlichtweg zu «überwältigen» scheinen. Wörter in der Form von «Plastifizierungen» (Uwe Pörksen) simulierter, prädiktiver, performativer bzw. fiktionaler Modellkultur, die zudem technoides «Systemverstehen» austestet, dramatisieren und pilotieren insofern einen neuen, alternativen Humanismus. Seine scheinbar exzellenten «Konvergenzkriterien» und «Kohärenzfiktionen» (Reinhold Bichler) verkoppeln in der digitalen Praxis, im «Text-Mining», eine «Transformation mathematischer Modellierung» (Johannes Lenhard).

Im Prinzip liefert ihr «philosophischer Neuigkeitswert» nur ein weltläufiges «transformatorisches Potenzial» des Transhumanismus und eine unbekümmerte Literarizität mit öffentlicher Dimension: Das ist die Medialität, die Menschen zum Handeln reizt und die sie mit öffentlichem Applaus belohnt. Ihre verfügbaren Regulative «übersetzen» die rational-begriffliche «Simulationsthematik» (Johannes Lenhard), indem sie modellierende, koordinierende und dinglich-technoide Bauelemente der Säkularisierung, Rationalisierung, Idealisierung, Mentalisierung, Verzeitlichung, Objektivierung, Popularisierung, Politisierung und Ideologisierung als Phänomene utilitaristischer Vorgänge synthetisieren: Die performative «Vergegenwärtigung» des Göttlichen ist dann einerseits völlig obsolet und andererseits ist der «epistemologische Optimismus» (Johannes Lenhard), der Konstrukte von Subjekt und Objekt erschafft, in der Wissenschaftsphilosophie und den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften total zweckmäßig. Denn in der Konstruktionslogik ihrer Erkenntnistheorien wird das Subjekt einer Objektivierung analog, so dass dessen zweifelhaft-konstruierte Subjektivität in der Modell-Verabsolutierung prädiktiv steuerbar wird: In der digitalen Oberflächensprache des «Text-Mining» ist die Welt der Phänomene, Konstruktionen, Transformationen und transhumanistischen Experimente in Literatur und Literarisierung nicht nur analog, sondern durch ihre virtuelle «Übersetzung» ein beliebiger Transformations-Mix multipler Fiktionsebenen.

Die Geisteswissenschaft kommt nicht ohne eine «Exzellenz-Matrix», ohne ein fein entwickeltes Sprachverständnis und eine schlüssige Begriffskultur aus. Aber freies Denken und die Sprachartistik sind in den meisten Einzeldisziplinen auffallend, attraktiv und nicht aufzuhalten. Rheinberger schlägt den Begriff «Experimentalkultur» vor, der mythogene Groß-Systeme durch die «Zirkulation von Wissenschaftlern» mithilfe autonomer Konstruktionslogik von «Zwitterwissenschaften», System-«Kombinationen», Technologie-«Überlappungen», «Synthetisierungen», «Metaphern-Migrationen», «Metaphern-Sprünge», «Modellübertragungen», «Demonstratoren» der «Identitäten» und «Transformationen», «standardisierte[n] molekulare[n] Bestandteile[n]» oder prädiktiven Modularisierungen fördern würde. Ihr Leben und ihre Geschichte übersteigendes argumentatives «*know-how*» würde zwischen standardisierten Transformations-Systemen auf sichere «kohärente Arbeitsfelder» hinauslaufen, die im «Teamwork» auch «lokale Experimentalsysteme vernetzen» würden. Ausdrücklich seien Experimentalkulturen «*epistemologisch* zu definieren durch einen charakteristischen *Zugriff* auf einen Gegenstandsbereich». Selten werden dabei «Kohärenzkriterien» oder «Konvergenzfiktionen» ernsthaft in Zweifel gezogen, weil sie sich schon lange vorgängig und unauffällig in Gedankengängen sprachlich-flexibel «etabliert» hätten. Beginnen wir mit einem relativ unverdächtigen Modellierungsbeispiel, das die «Dynamik der Konstruktion und Modifikation» (Johannes Lenhard) in «beispielhafter, idealtypischer Weise» als eine «Sinninformation» (Jan Assmann) aus dem Alten Ägypten präsentiert. Ähnliches, wie die der Rekonstruktion und einer «Literaturübung», gilt für «Sinnarchitekturen» apriorischen Gleichseins und für interdisziplinäre Transformationen in einer weltweit vernetzten «Rechner»-Kultur.

Ägyptologe und Kulturwissenschaftler Jan Assmann hat im März 2015 sein Buch «Exodus. Die Revolution der Alten Welt» veröffentlicht, nach dem – ähnlich dem Prinzip «Erneuerung und Wiedergeburt» – die ägyptische Knechtschaft, die «wahrscheinlich grandioseste und folgenreichste Geschichte», ein zentrales Element von Israels Selbst- und Gottesbild, überzeugend präfiguriert hätte. Darin personifiziert sich zugleich Assmanns eigener, interpretativer Stellungswechsel, der seine entscheidende «Wende» konkretisiert: Nun wird Israels «Befreiung aus Ägypten als Ansporn für religiöse Verpflichtungen» nicht apriorisch-metaphysisch, sondern wie ein materielles Faktum historisch-konkreter «Vermittlung» determiniert. In deren innerster Natur, gleichsam im tiefsten unentdeckten Winkel des Gedächtnisses, würden evolutionäre Vorgänge mit vieldeutigen Eigenschaften



einer dauerhaften Krise oder der plötzlichen «Wende», der «Peripetie» (Bernd Roeck), übereinstimmen: Der Begriff «Krise» enthält metaphorische Komponenten – wie schon gesagt – von «Scheidung», «Streit», «Auswählen» und «Entscheidung», die auf finaler Grundlage der Urteilsfindung und prädiktiver Beurteilung wirksam werden. Im forensischen Sinn verwandte ihn die Septuaginta aufgrund seiner Dehnbarkeit für das Alte und Neue Testament (Apg 23, 3).

Das «Buch Exodus», ein Gründungsmythos als rezeptionsgeschichtliches und kompositionelles Phänomen biblischer Einordnung, hatte Jan Assmann zu den Themen «Mose» und «Monotheismus» bzw. denen des «Monotheismus der Wahrheit» und des «Monotheismus der Treue», überdenkende Stellungnahmen «teilnehmender Beobachtung» abgerungen. Das heißt aus kritischer Position fürs Erste: Wahrheit oder Unwahrheit stehen nicht zur Disposition. Der Exodus verlangt die «unbefragte Geltung» oder wird «tendenziell sakralisiert» (Egon Flaig). Während Assmann von der «Mythomotorik» eines Gründungsnarrativs spricht, argumentiert Philippe Buc mit einem «beharrliche[n] Anspornen», das bereits ausgereicht hätte, menschliches Handeln heilsgeschichtlich im «Sklaventreiber [!] Moses» zu qualifizieren. Unbescholten galt der Hebräer «Mose» als «Beweis der konkurrenzlosen Macht» (Raimund Schulz) seines Gottes. Der von Gott Gerufene war sowohl die in eins gesetzte Ursache und Wirkung als auch wesenhafter Teil des Gottesbegriffs. Darin zeigte sich nicht nur der Glaube an Gott, sondern antitypisch «vertiefter» bzw. «reiner und reicher» (Johann Auer/Joseph Ratzinger) in Christus: Die Christologie, das eucharistische Herz der kirchlichen Autorität, bürgt für die Reinheit des Begriffs.

Assmanns Wissenschaftsverständnis suggerierte in früheren Schriften den vermeintlich gedächtnisgeschichtlichen «Zusammenhang Moses-Echnaton» (Gerd Kaiser), obwohl Mose, dessen Name ägyptisch sei, längst in der Weise vergessen gewesen wäre. Zeitliche und inhaltliche Zusammenhänge zwischen Echnaton und Mose sind Assmanns Selbstkritik zufolge jetzt für eine «Renaissance» indiskutabel: «Von der Vorstellung einer direkten kausalen Verbindung zwischen der Amarna-Religion und der Entstehung des biblischen Monotheismus müssen wir uns verabschieden». Assmanns bisheriges Selbstmodell, ein in seinen Publikationen dargebotenes experimentelles Funktionsganzes des Behauptens, Erkennens und Korrigierens, hat das Überprüfen seiner Konstruktionselemente nicht überflüssig gemacht, im Gegenteil müssen sie im Einzelnen kritisch analysiert werden. Den Begründungs-Impuls liefert Assmann 1997 rückblickend selbst:

Die «Moses-Debatte» habe im 17. Jahrhundert «ein völlig neues Fenster auf das alte Ägypten» eröffnet.

Antike Spiegel-Symbolik hätte der jüdischen Überlieferung zu einer Interpretation verholfen, die Mose in seiner überragenden Bedeutung als Prophet hervorgehoben hätte. Auch wenn der Name «Mose» im biblischen Text «widersinniger Weise eine hebräische Etymologie» enthalte, zeige das nur, dass für den Hebräer Mose «natürlich ein ägyptischer Gottesname» prinzipiell unvereinbar gewesen sei: «So heißt er schlicht ›Kind‹, und auch in Ägypten kommt diese Kurzform ohne Gottesnamen vor», trägt Jan Assmann in seinem Buch von 2015 vor. Zwei wichtige historische Phänomene gingen Assmanns Überlegungen voraus. Einerseits hatte der französische Sprachwissenschaftler Jean-François Champollion (1790–1832) im Jahr 1822 als erster die ägyptischen Hieroglyphen entziffert, weil er sich von Kenntnissen der koptischen Sprache her kommend – mithilfe des dreisprachigen Steins von Rossette – dann auf die vergleichende Übersetzung des eingemeißelten Priesterdekrets von 196 v. Chr. konzentriert hatte: Die worterschließende Entzifferung – ein 1997 von Assmann bewerteter «Durchbruch zu einer Entzauberung der ägyptischen Kultur» – gelang Champollion aus dem Inschriften-Vergleich der Hieroglyphen, des altägyptisch-volkssprachlichen Demotischen und des Griechischen. Andererseits hatte die Entdeckung, dass der Name «Mose» ägyptischen Ursprungs wäre, insbesondere den Psychoanalytiker und Kulturtheoretiker Sigmund Freud (1856–1939) in seinem posthum erschienenen Buch «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» (1939) durch die Nazi-Geschehnisse als «Erfahrung der antisemitischen Verfolgung» – so Jan Assmann 1997 – zu weitreichenden «therapeutischen» Wahrheits-Spekulationen angeregt. Überzeugt von seiner «Entzauberung», einer zwingend-linearen Enthüllungsthese zwischen Mose und Freud, forderte Assmann 1997 wegen der «Gottesbedingtheit der Welt» als «Gemeinbesitz der Menschheit» in einem Atemzug die begrifflich-wertfreie Gleichberechtigung der Ägyptologie als historisch-kritische Wissenschaft.

Assmanns etymologische «Dekonstruktion» enthüllt zwar «Aneignungsmodi» und Namensaspekte für eine semantische «Korrektur», die aber die insgesamt mythisch-materielle «Verhüllung» nicht zu gefährden vermag: Grundsätzlich symbolisiert das auf dem Wasser treibende Schilfkörbchen des Mose sowohl sein tatsächliches «Ausgesetzt-Sein» als auch seine wundersame Rettung auf dem Hintergrund von Leben und Tod oder «Erneuerung und Wiedergeburt». In Moses Siegeslied wird das «Königsein» JHWHs mit der konkreten Rettungserfahrung zusammengeführt, indem

es das zentrale Konzept des Gottesverständnisses im Alten Testament programmatisch an das Ende des Liedes stellt: JHWH wird als König verstanden, der für Recht und Gerechtigkeit ebenso sorgt wie für Schutz und Rettung» (Barbara Schmitz). Diese Rede von Gott als König habe sich in der Begegnung mit den Kulturen und politischen Systemen in der Umwelt entwickelt. Barbara Schmitz erinnert an den Prozess in der hellenistischen Zeit, die – entsprechend ihrer These – zu «Veränderungen in der Rede von Gott als König» geführt hätte. Sie fragt genauer: «Welche konzeptionellen Auswirkungen hat das hellenistische Königtum auf die Rede von Gott?»

Die Legitimation des hellenistischen Königs würde in der Betonung seiner Person gründen, deren Erfolge öffentlich inszeniert wurden. Die «Rede von Gott als König» sei schließlich eine Metapher, die immer wieder sowohl Veränderungen und neue Epitheta (Epiphanes, Soter, Euergetes und Ktistes) als auch Schärfungen und «Abgrenzungen gegenüber dem politischen und wie religiösen Machtanspruch der hellenistischen Herrscher» (Barbara Schmitz) erfahren habe. Die genannten Epitheta, zu denen auch Gott als Pantokrater gehört, sollen auf das «Gottesbild in den frühjüdischen Schriften eingewirkt haben» (Barbara Schmitz). Eugen Drewermann erkennt direkter in der pauschalen «Verbindung von Archetypischem und Geschichtlichem» ein «klassisches archetypisches Wiedergeburtsmotiv». Allerdings entscheidend dafür sei die «archetypische Konfiguration des archetypischen Materials». Dagegen sind die von Assmann häufig erwähnten «Resonanzen», die mischwertig-vagen Dingbedeutungen entsprechen, eine «Dekonstruktion» mit abstrahierender Semiotik. Im Rahmen ihres Konstruktionssystems würde sie nicht nur auf Gewissheiten einer gottgeleiteten «Referenz-Richtung» weisen, sondern auch den notwendigen Wechsel vom Assyrischen zum Ägyptischen durch eine «Umpolung» bzw. «Umbuchung» (Jan Assmann) determinieren – nunmehr als altägyptisch-israelitische «Referenz-Codierung», deren sog. «aufladende» Linearität sowohl nach rückwärts als auch nach vorwärts weise.

Was die vorsätzlich lineare Referenz-Vernetzung für das «weltverändernde Neue» (Jan Assmann) ermöglicht, bestärkt den «kulturwissenschaftlich arbeitenden Ägyptologen» primär in der Haltung, statt einer wohlbegründeten Entscheidung die Wahlfreiheit einer Alternative auszunutzen – vorzugsweise als «Renaissance»-Wahl, die statt Mesopotamien nun Ägypten priorisiert. Die modellprädiktive Bevorzugung Ägyptens würde erstens Assmanns Intention unterstützen, die das «ungeheuer verbreitete mythische Schema» zugunsten Altägyptens hilfreich funktionalisiert. Zweitens würde Assmanns «methodischer Ansatz» der «Sinngeschichte» Ägyptens

nun den «Kindermord zu Bethlehem» antizipieren. Kurz und bündig begründet er nunmehr sein logisch ausgehandeltes «Sinnsystem» und seinen zweckvollen Semantik-Horizont: «Sinn <hat> Geschichte und Sinn <macht> Geschichte». «Sinn» ist jedoch weder ein versteckter Erwartungspreis für «Antizipation» (lat. «anticipare»: «vorwegnehmen») noch eine dem Funktionshandel von historischen Mythen und Legenden überlassene reservierte Kategorie.

Schon 1997 hatte sich Assmann in seinem Aufsatz «Ägypten als Argument» – im Blick auf Martin Bernal's Publikation «Black Athena» – von der «Geschichte als Argument» im politischen Sinne zwar distanziert: «Athena» ist «schwarz, denn sie ist eine Ägypterin und als solche eine Afrikanerin». Nicht aber aufgegeben hatte Assmann erwartete Sinneigenschaften des präpositionalen «Um-» in Verbindung mit einem «Verb» als substantivierte Orientierungswertung und semasiologische Geschichtsnormierung. Am Beispiel Ägyptens sollen sie dessen Vergangenheit mit neuzeitlichen terminologischen Prozessvektoren, nämlich von Bewegungs- und Erwartungsbegriffen, legitimieren: Dieser Umwandlungsprozess, der anhand des «Erfahrungsgewinns im «Erwartungsbegriff» eine Bedeutungsfülle bündelt, lenkt und interpretiert «Vorgriffe in die Zukunft» (Reinhart Koselleck). Als politisches Argument, das über Geschichte, ihre Deutungen und Bilder herrschen will, handelt es sich letztlich um gefällige Zukunftsoptionen des «Umschreibens» (Kai Palonen). Geschichtswissenschaft bedarf der methodisch nachprüfbaren Gestaltung, die weder eine retrospektiv-antizipierte Deutungsgewissheit noch eine vorwärtsgewandte verbindliche Kreativität unangetastet lässt. Das Sinnpotenzial «befreiender Erinnerung» (Johann Baptist Metz), das die konsequente Suche nach der «eigentlichen historischen Wahrheit» impliziere, widerspricht der Vergangenheit, «wie sie gebraucht wird», insbesondere dann, wenn sie ein «gegenwärtiges Verlangen nach Sinn, Würde und Identität zu erfüllen» (Jan Assmann) habe. Aber was den Ägyptologen in seinen Reflexionen zum einen stets im «terminologische[n] Schwanken» zwischen «Hermeneutik und Konstruktion» (Gerhard Kaiser) synkretistisch bewegt hat, erscheint zum anderen auch wie teleskopische Sehschärfungen eigener «Aneignungsmodi».

Unter «panoramischer Ausweitung seines Blicks auf die Gesamtkulturgeschichte Europas» (Gerhard Kaiser) kommen Wiederholungen alter Thesen hinzu. So wäre Assmanns entzifferte «Gedächtnisspur», die ästhetisch weder eine «vor-logische» noch eine «sicher» erinnerte Faktizität garantiert, vermutlich nur analog der ahistorisch-verdeckten und entzauberten «Traditionslinie, die sich [...] von Echnaton bis zu Sigmund Freud ausziehen» lasse.

Dabei wirkt sie nur auf den ersten Blick – unabhängig vom «Auszug aus der polytheistischen Welt» und von der «Wende vom Polytheismus zum Monotheismus» – ohne «Rückkehr des Verdrängten» (Jan Assmann), die zudem das Aufbegehren gegen die Autorität des Mose und dessen indizierten «Märtyrertod» (Ernst Sellin) thematisiere. Darum sei die «Exklusivität der Offenbarung», die den Inbegriff der «Gegenreligion» als «Negation aller anderen Religionen inklusive der eigenen Tradition» im Aufsatz von 1997 rechtfertigte, einzig und allein die «Wahrheit, die sich als absolut, exklusiv und transzendent» (Jan Assmann) gesetzt habe. Ist die geforderte Einbettung der «mosaischen Ritualgesetze», deren Wert allerdings sehr hoch einzuschätzen ist, dann eine «bahnbrechende» Erkenntnis, wenn sie in die ägyptische Geschichte integriert werden? «Ägypten als Argument» im 17. Jahrhundert hätte einem «strikten Diffusionismus» gedient, dass «alles [!] aus einem gemeinsamen Ursprung göttlicher Weisheit hervorgegangen» sei: Das wäre die «Periodisierung» in Formen als «Mosaisches Gesetz, christliche Mysterien, griechische Philosophie und jüdische Kabbala». Wenn die «Rückkehr des Verdrängten» im Denken nachträglicher Rationalisierung die Reaktivierung und Reproduktion bisher wenig beachteter Gedächtnisinhalte umwandelt, haben dann deren möglichen Verhaltensstrategien sogleich aggressive Triebregungen dynamisiert, die den «unauslöschlichen Hass» auf die Juden und den «mörderischen Wahnsinn» (Jan Assmann) des deutschen Antisemitismus entfesselt hätten?

Unabhängig davon ist die ahistorisch am «Bewegungsbegriff» haftende künstliche «Linearisierung», die wegen der «Vernachlässigung der Diachronie» (Gerhard Kaiser) Verbindlichkeit pilotiert, eine raumzeitprozessuale Perspektivierung von inszenierten Formungen. Ihre rationale Navigation, technoiden Auto-Pilotierung und additive «Reihenbildung» verfügt – ähnlich einer fiktiv-narrativen «Peripetie» in «Literaturübungen» – kognitiv über wahlfreies Verfügungswissen. So fundiert die Mischung von Hermeneutik und Konstruktion, Wortaskese und Hybridität, Empirie und Projektion, Vision und Perspektivität oder Experiment und Analyse ein radikal-formalisierbares Konstruktionsprinzip, mit dem die «Sprache der Menschen» zugleich die Deutungsweise einer scheinbar gelungenen «Übersetzung» produzieren würde. Dieses selbstreferentielle «System» basiert fundamental auf «Umkehrung», Wahlfreiheit und Potenzierung, deren «radikaler Konstruktivismus» (Anton Kolb) eine virtuelle, algorithmisierbare oder «computerisierbare» Dimensionierung rechtfertigt. Damit hätten metaphysische Argumente im radikalen Konstruktivismus ihren Dissens-Wert verloren.

Wenn die Historizität *der* «Wende» und *der* «Auszug» in ihrer altägyptischen Radikalität, die in der Publikation «Exodus» vom Motto «Urknall der Modernisierung» (Aleida Assmann) eingeleitet wird, einem «evolutionären Einschnitt ersten Ranges» entsprächen, dann würde die konstruktionslogische Affinität zwischen Perspektive und Retrospektive sowohl methodische Konditionierungen als auch «emotionale Dimensionen eines Liebesbundes» für eine alternative «Ursprungs-Pilotage» diskutabel machen. Was «Gott mit *uns* vorhat», verbindet Jan Assmann eigenmächtig auf der Grundlage vom «Buch Exodus» mit dem Aspekt, «wer *wir* sind». Historische Erinnerungen relativiert er vorausdenkend im zweiten Kapitel mit Hans Blumenbergs Motto, dass es keine «reinen Fakten der Erinnerung» gäbe. Was von ihnen nicht als «Faktum Sache einer deskriptiven Feststellung» gelten könne, würde unter das «Regime [!] der narrativen Transformation» geraten. Erinnerung und Vergessen sind zwar dialektisch eine Potenz, aber als Mischung von Historie und Fiktion auch die Ursache permanenter und korrigierender Interpretationsprozesse. Insofern sind Wirkliches und Mögliches Gestaltungskräfte hermeneutischer Variationsfähigkeiten, die den Wissenschaften eine aufklärende Bringschuld der Gesellschaft gegenüber abfordern:

1. Die relevante «Periodisierung» des «Exodus-Mythos» pilotiert das «Wende-Modell» des Alten Bundes, das den Gottesstaat im «Licht absoluter, transzendenter Wahrheit» und als «Projekt [!] einer gerechten Gesellschaft» (Jan Assmann) legitimieren würde. Als «Kompensationsprojekte» im Allgemeinen, denen die Revision als Stellenwert subjektiver Wahlfreiheit vorausgeht, begünstigen sie alternative «Reaktivierungschancen fürs Alte» (Odo Marquard) durch «Periodisierungen». Mit großer Skepsis gegenüber revisionsbereiten Gestaltungsabsichten neukonstruierter Kontinuität, betont Christoph Möllers den Widerspruch, denn er warnt vor «jeder Art gesellschaftlicher Relevanz»: Führt sie nicht zu einem «Relevanzbedürfnis», zum Modell von gesellschaftlichen «Trend-Clustern», die «Werte-Cluster» mit «verengt[en] Fragestellungen» und in «Abhängigkeiten von gesellschaftlicher Praxis, die sich dann nicht mehr unvoreingenommen analysieren lassen» (Christoph Möllers)? 2. Wechselwirkungen zwischen Religion und dem diffusen Begriff «Gesellschaft» würden musterhafte Handlungsebenen suggerieren, diejenigen in ihrer Anwendungspraxis traditioneller Stabilität, die für das Aufbrechen sozialer Gefüge, für den Kampf von ständischer Befreiung oder für die stärkere Trennung verschiedener Bereiche. Beide paradigmatischen Ur-Motive, «Auswanderung» («Rotes Meer») und «Erwählung» («Gottesnähe»), würden die

Perspektive begrifflich-analytischer «Periodisierung» für eine scheinbare «Aneignungs-Mimesis» übernehmen, einerseits als Translation für die «Urszene des Kolonialismus», andererseits als Ursache für den «Gründungsmythos der Vereinigten Staaten» (Jan Assmann).

3. Die wendige «Konzentration oder Reduktion [!] der Religion auf die Wahrheitsfrage im Blick auf das vorexilische Israel» wäre indes nicht nur überflüssig, sondern ein «Anachronismus». Primär verfremde das die These: «Zwischen ägyptischen Riten und hebräischen Ritualgesetzen» bestände eine «strukturelle [!] Ähnlichkeit» (Jan Assmann). Ordnungsstiftende «Religion» und friedenssichernder Gesellschaftsstatus würden mit ihren inneren Bezügen einen Pilotage-Beitrag dafür liefern, wie Religion den Modus einer Verfügungs- oder Verhandlungsmasse annähme. 4. Würde dem rekonstruierten «Ursprung» der materielle Status einer alternativen Wahlfreiheit zugestanden, dann würden sich daraufhin wegen der vergleichbar behaupteten «strukturellen Ähnlichkeit» alle antiken «Kolonie»-Gründungen als verbindliche Glieder einer innovativen «Aneignungs-Mimesis» wiederfinden: Ihre im Prinzip kohärente «Gleichwertigkeit» wäre in logischer Dechiffrierung die Konsequenz einer kulturellen «Matrix»-Priorisierung Ägyptens.

Wie schon Jan Assmann 1997 betont hat, würde diese Form aneignender Priorisierung in der Art valenter «Periodisierungen» die jeweilige Kolonisierung der Griechen, Israeliten und einiger Völker der übrigen Welt ins Licht neuer memorialtheoretischer Erkenntnisse rücken. 5. Dadurch wäre die «Exklusivität der Offenbarung» aufgehoben, sozusagen historisiert und der Nachweis, dass Moses ein Ägypter wäre, eine «Wahrheit von geradezu therapeutischer Bedeutung» (Jan Assmann). Materiell wie modellprädiktiv würden die Hieroglyphen nicht nur die «esoterische Kodierung» fördern, sondern ebenso die unaufhörlich-wechselnde Hybridisierung. 6. Jede retrograd-konstruierte Beliebigkeit würde die digitalisierte Modernität des «Relativierungshexenkessels» (Peter L. Berger) hybridisieren und damit kulturell geltende «Grundlagen des europäischen Geschichtsbildes» (Jan Assmann) generell und tief erschüttern. Insbesondere der «Rückgriff auf Ägypten» würde nicht nur dem Basiswert epistemischer Interdisziplinarität von Grund auf eine nachhaltige Wirkkraft einräumen, sondern auch die Zentralfigur Mose problemloser beliebiger Instrumentalisierung überlassen. 7. Die «wissenschaftsimperialistische» Modell-Priorisierung und «methodenimperialistische» Modell-Potenzialität würden performativ «Texte oder Sprechakte» einfach als «Wirklichkeit *her*-stellen, indem sie sie *dar*-stellen» (Jan Assmann). Ihre «Aneignungsmodi» würden so-



wohl «Freiheit und Fülle» verheißen als auch mithilfe des alttestamentlichen Weltbilds Tendenzen ständiger «Relativierung», «Verschiebung», «Kompensation», Umkehrung, Umdeutung, Umwertung oder «Umpolung» erleichtern.

Ebenso ist das «schwankende» Eingeständnis zwischen «Konzentration» und «Reduktion» destabilisierend, da wissenschaftstheoretische Spielräume der Modernisierung – im Geist der Konstrukteure kohärent – zugleich Theologie, Philosophie und Wahrheit mit Licht und Schatten der Wissenschaft politisieren würden: «Dekonstruktion und Konstruktion sind nur zwei Seiten derselben Medaille» – dinglich sind sie einerseits zielführende Instrumente für «rechnende» Revisionisten, andererseits Gegenstandsbereiche des Historikers, mit denen er als scheinbar «unermüdlicher Restaurator» (Serge Gruzinski) Formen der Klarheit durch Rekonstruktion erreichen will. Nicht zu vergessen ist Vorbewusstes bzw. Vorrationales, das – wie wiederum Wolfgang Schluchter einleitend im Blick auf Hans-Jörg Rheinberger hervorhebt – immer hypothetischen Einfluss hätte auf Prozesse wissenschaftlicher Tätigkeit: «Wildes Denken, aber auch das Basteln, beides gehöre zur wissenschaftlichen Praxis». Individuelles «Basteln» (franz. «bricolage») und philosophischer Eklektizismus steuern differente «Übersetzungen» religiöser Scheinidentitäten, zu denen «methodisch der Mut zur eklektizistischen Verknüpfung von Begrifflichkeiten heterogener [!] Theorietraditionen» (Friedrich Wilhelm Graf) gehören darf. Der hybride Theorie-Boom ist ein unverkennbares modernistisches Phänomen, denn manchmal sei von «genuiner Theorie mehr zu lernen als von einer Neubeschreibung etwa der Rechts- oder Institutionengeschichte» (Christoph Möllers). Überzeugt diese überbordende theoretische Komplexität als schlüssige Antwort auf literarische wie literaturwissenschaftliche Verfahrensarten im Labyrinth hybrider Deutungen? Zur methodischen Kontrolle trägt auch eine philologische Praxis bei, die sich hermeneutisch regeln lässt.

Das «Exodusmotiv» (Sabine Frank), in dem weder das Volk Israel noch eine Exodusgruppe das Volk Israel tatsächlich abgebildet zu haben scheint, wirft in der Ägyptologie viele Fragen nach der biblischen Überlieferung von 600.000 Menschen der Exodusgruppe auf, nach ihrer wirklichen Gruppengröße und nach ihrer Zusammensetzung. Auf Menschen hat die Magie der Quantifizierung schon immer einen mächtigen dinglichen Eindruck hervorgerufen. Hinzukommt, dass für Assmann ein «Monotheismus der Treue» (hebr. «'mūnā») wichtig ist, der das Wesen Gottes mit «Festigkeit» und «Zuverlässigkeit» auszeichnet – zwischen dem «getreuen Gott» (Dtn7, 9; vgl. Jes 49, 7) und dem wahrhaft «frommen» Menschen.



Was sie zusammenhält, ist ein «fester, sicherer Glauben» (hebr. «'mn») der Bundestreue mit Gnadenerweisen von Wahrheit, Vertrauen, Redlichkeit und Gerechtigkeit. Diese theologischen Lebens- und Handlungsperspektiven beziehen sich – kaum abgrenzbar durch «Erneuerung und Wiedergeburt» voneinander – zum einen auf Jan Assmanns «Vertrauensreligion», zum anderen reklamieren sie im «Heilsorakel» ihren gemeinsam-altorientalischen «Sitz im Leben».

Assmann zufolge erzählt der «biblische Exodus-Mythos» allerdings von etwas völlig Neuem in einer «längst entstandenen, vorgegebenen Welt» – nämlich der von «Revolution und Revelation, Umsturz und Offenbarung» oder Le Goff zufolge der von «Erneuerung und Wiedergeburt». In der Forschung ist in philosophischer Diskursivität die primär auf Menschen bezogene Sinnfrage zu beachten, die eine begrifflich übereinstimmende Relevanz von Gott, Göttern und Glauben modellprädiktiv wie sequenziell behauptet, als lägen fließenden Übergängen zwischen syntaktischer, modaler und semantischer Betrachtung «metaphysisch» vergleichbare Wesensinhalte zugrunde? Tradierte Unterschiede – allerdings im Diskurs einer «politischen Theologie zwischen Ägypten und Israel» (Jan Assmann) bewusst vernachlässigt – wandeln sich zum einen aus der Sicht vieler Ägyptologen interkulturell zum aneignenden fundamentalen «Gleichheitswert», der ihn für eine «einheitswissenschaftliche» Theorie bewusst vorbereitet hat. «Wissenschaftsgestützte technische Kulturen» (Jürgen Mittelstraß) würden zum anderen im «explorativen Modus» (Johannes Lenhard) begrifflich-theoretische und technologisch-vergleichbare Beziehungen «objektivieren» bzw. museal «verklären».

Auch wenn diese Wissenschaftsgläubigkeit sowohl moderne «wissenschaftsimperialistische» Verfahren als auch simulationsmodellerte Herangehensweisen bevorzugt, sollte das «nicht dazu verführen, die Modelle der Welt gleichzusetzen» (Johannes Lenhard). Immerhin ist die «Adäquatheit» mathematischer Modelle computerbezogen und mit ihren Transformationen objektiv-intentional, kanalisierend und damit instrumental. Darum ordnet sich Lenhards ausgleichender Kompromiss «in die neuere Modelldebatte ein»: Die «Differenz zwischen Welt und Modell (Konstrukt)» sei nämlich genauso wenig zu annullieren wie die «Simulation die Modelle (im epistemologischen Sinne!) zur Welt». Aus dem Grunde bezeuge die «strukturelle Ergänzungsbedürftigkeit» nicht nur das Bewusstsein von «vorläufiger Natur», sondern vermittele eine in der «Praxis verfügbare und verfolgte Option». Seit den sechziger Jahren würde sie eindeutig dynamisierte Modernisierungsschübe «lebensweltlicher Traditionsvernutzung» (Lutz Niethammer) kennzeichnen:

1. Der Theorie-Begriff «Politische Theologie» substituiert vorübergehend den Begriff «Mythos» oder wird restituiert als «Politische Mythologie». Auch wenn «Sünde und Erlösung» keine «ägyptischen Themen» (Gerhard Kaiser) sind, werden die «wechselseitigen Beziehungen zwischen politischer Gemeinschaft und religiöser Ordnung zwischen Herrschaft und Heil» (Jan Assmann) in einem «gewaltig, dimensionierten Argumentationsgebäude» (Gerhard Kaiser) modellprädiktiv determiniert. Als zweckrationaler Problemlöser würde sich die genannte «Politische Theologie» zu einer «allgemeinen religionswissenschaftlichen und anthropologischen Fragestellung» (Jan Assmann) ausweiten. 2. Die «Politische Theologie» ist ein theoretisches Diskursinstrument, das als systemrelevanter «Schlüssel» ursprünglich göttliche Grundlagen verteidigt hat. Jetzt stabilisiert sie den einheitswissenschaftlichen Konsens gelehrter «Brückenbauer»-Konstruktionen und «verschiebt» ihre Vermittlung von Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit auf eine für alle Leser nachvollziehbar erwartete Ebene. Das zeigt sich im kulturorientierten Wissenswechsel von der «sozio-politischen Sphäre» in den «theo-politisch», steuerbar-erhöhten «Überbau». Unterstützend stabilisieren im systemimmanenten Verteiler «Bewegungsbegriffe» wie «Theologisierung der Geschichte» bzw. «Sakralisierung der Ethik» Jan Assmanns selbstlos-relativierendes Urteil des Jahres 2015: «Schöpfergötter gibt es überall in der Religionsgeschichte». 3. Theoretische Vergleiche instrumentalisieren in derselben Publikation die Repräsentativität von «Vergöttlichung» und «Staatlichkeit» als binäre Wissenskultur: Während «Ägypten als das Paradigma eines starken Staates gelten kann», liegt das «Besondere der hebräischen Staatlichkeit in ihrer programmatischen Schwäche» (Jan Assmann). Als «Gegenmodell» gewollter «Antistaatlichkeit» (Jan Assmann) ist die «Theokratie» – allerdings historisch von bedeutungsschwerer jüdischer «Frömmigkeit» des Flavius Josephus geprägt – «vertragspolitisch» durch «Auserwähltheit» (Ex 19, 3–6) determiniert. Rechtfertigt diese modellprädiktive Art «Offenbarungsreligion» Assmanns Urteil aus dem Jahr 2006, dass im Übergang vom Mittleren ins Späte Reich «Ägypten und Israel völlig [!] miteinander übereinstimmen» würden?

Drei weitere Punkte spezifizieren – ähnlich einer «symmetrischen Anthropologie» – die «befreiende innere Erkenntnissuche» und nuancieren den «inneren Erkenntnissucher» (Lutz Niethammer) im abstrakten Denkprozess der «Verinnerlichung», der ein neues emphatisches Gemeinsames erschaffen will: Ein hybrider Prozess – spätestens seit dem 19. Jahrhundert auffallend – hat nicht nur den «Traditionsverzehr» bis zum missbräuchlichen «Traditionersatz» (Lutz Niethammer) im 20. Jahrhundert

verschoben, sondern jetzt als methodenimperialistische «Heilswende» zum 21. Jahrtausend Heilserwartungen «materieller Kulturen» (Marian Füssel) dramatisiert. Das ist ihre längst vertraute «historische Andersartigkeit», deren Materialität «epistemische Dinge» (Marian Füssel) in der Wissenschaftsgeschichte fundamentiert, so dass soziale Fähigkeiten und Möglichkeiten theoriegesteuerter «Ego-Introspektion» scheinbar transparent werden. Psychologisierung wird zum befreienden Akt: 1. Die leib-theoretische «Introspektion» des alttestamentlichen «Herz-Experten» Bernd Janowski wird zur hilfreichen «Innenspiegelung», um der «exilisch-nachexilischen Epoche» mit den «Kulturen des Herzens» – vom ägyptologischen «Herz-Experten» Jan Assmann ausdrücklich auf die Zeit «vor Platon» bezogen – pragmatisch den «inneren Menschen» wie in Platons «Politeia» (Buch IX, 589d) vorzuschreiben: «Introspektion» würde die «gerechte» Gemeinsamkeit der Zukunft ausdrücken. 2. Der Wechsel vom «Herz» zum «Gehirn», dem lebendigen Übergang vom körperlichen «Beziehungsorgan» zur sozialen «Zentralinstanz [!] im Innern» (Andreas Wagner), hätte Ende des 20. Jahrhunderts den «Traditionersatz» mit dem modischen «Befund differenter Identitäten» (Lutz Niethammer) materialisiert: Sein konstitutiver «Aneignungsmodus» hätte die «personale Identität» scheinbar objektiviert und subjektiv Unterschiedliches zugleich als komplexe Bedeutung einer hybriden Emanzipationsideologie begriffen. 3. Indikativische Selbstinterpretationen in der «Politischen Theologie» vereinheitlichen Konstruktionsakte wie die mythischer «Herz»-Charakteristika durch soziale Identitätsmuster.

Wegen ihrer unbeständigen «Umcodierung» würde allerdings die kollektive «Kulturgeschichte in politischer Absicht» (Lutz Niethammer) zum einen im «Wir»-Modell einer anpassungsfähigen und zielsicheren «Renaissance» handlungsorientiert sein: Neue Sinnstifter der Identitätskonjunktur wären «Aneigner» wie der «Vernutzer», «Innovator», «Experimentator», «Mediator», «Demonstrator», «Kompensator», «Manipulator» und «Transformator». Zum anderen böten Ägypten und Israel, in Übereinstimmung durch die «Entdeckung des inneren Menschen» (Bernd Janowski), möglicherweise ein Pauschalkonzept synthetischer «Mentalitätsmuster». In anthropologischer Hinsicht kämen – wie Rolf Sprandel meint – «Tod, Umwelt, soziale Beziehung» infrage. Die relativ sichere Suche nach der Identität einer Mentalität – würden Vergleiche erleichtern, die von quellen- und gruppenbasierten Gemeinschaften ausgingen, in denen Menschen existenziell über das Handeln, Fühlen und Magische reflektiert hätten. Ergänzend würde die Mentalitätsforschung «literatur- und theologiegeschichtlich» (Bernd Janowski) – wegen des mehrheitsfähigen Plastikworts

«Identität» und des Sinnressourcen scheinbar vermittelnden Allerwelts-  
worts «Transformation» – viele multifunktionale «Traditionsvernutzun-  
gen» (Lutz Niethammer) produzieren: Auf sog. «Ego-Sprachvernutzer»  
übertragen werden daraus Transferszenarien bzw. Experimentierfelder  
beliebiger Differenziertheit. Vielleicht deswegen findet das «Instrumenta-  
rium der Mentalitätsgeschichte» (Hans Reinhard Seeliger) in der Kirchen-  
geschichtsschreibung keine große Akzeptanz.

Eine scheinbar interdisziplinär-«umcodierte» Einheitsstiftung, die  
«Herz-Experten» und «Herz-Theoretiker» – zuweilen heute auch  
«Herz-Hirn-Spezialisten» – historisch-kritisch, methodenimperialistisch  
und rational-psychologisch wie im instrumentalisierten Schulterchluss  
zusammenführt, präsentiert von außen gesteuerte seelische Verhältnisse  
«körpersymbolischer» Geistesschöpfungen, die sowohl die leiblich-soziale  
Zusammenschau als auch die «personale Schnittstelle [!] des Menschen»  
(Andreas Wagner) ermöglichen und garantieren würden: Wird das wil-  
lentliche Ich zur Basis einer abstrakten Kontrastkonzeption innerer und  
äußerer Zuschreibungen? Der «Körper als kulturelle Konstruktion», d. h.  
sein «Verhältnis von körperlicher, gestischer und funktionaler Bedeutung»,  
bezieht dem Körperteil gemäß die «jeweils dominante Bedeutung aus sei-  
nem »synthetischen Bedeutungsspektrum« im entsprechenden Kontext»  
(Andreas Wagner). Aufgrund dieser scheinbar idealisierenden Projek-  
tion des Essentiellen würde die korporativ-synthetische Theorie des Alt-  
testamentlers Andreas Wagner die «Alten Sprachen» entweder durch ein  
«universales Grundprinzip» erhöhen oder – wahlweise in «umcodierter»  
Identitätsfiktion – durch die essentialistische Plastifizierung wertungs-  
freier «Transformationen» verwendungsfähig machen. Daraus folgt eine  
Austauschbeziehung: Mit ihrem alternativ-basierten Erwartungshorizont  
würde die theologische Anthropologie über das «Prinzip der Relationali-  
tät» nicht nur ein «ganzheitliches» Menschenbild» in seiner alttestament-  
lichen «*Entsprechung von Innen und Außen*», sondern auch gleichsam eine  
«Sachparallele in der ägyptischen Vorstellung vom menschlichen Herzen»  
(Bernd Janowski) pilotieren und kontrollieren. Was wird dann aus der «Tra-  
dierungsfähigkeit gebildeter Religion», die eine «Religionskultur humaner  
Selbstbegrenzung des Menschen» (Friedrich Wilhelm Graf) fördern will?

Kein theoretischer «Überbau» radikal-synthetischen Denkens verzich-  
tet auf den Gebrauch des scheinwissenschaftlichen «Identitätsbegriffs». Gerade wegen seiner «Vagheit des Inhalts mit der Bestimmtheit des Aus-  
drucks» könnte man auf seinen «magischen Stellvertreter-Zusammenhang»  
nicht verzichten, obwohl er geradezu einen Formelcharakter zweifelhafter

«kollektiver Identität» (Lutz Niethammer) darstellt. Was sie auszeichnet, ist indes ihre Materialität, Zweckmäßigkeit, Funktionalität und Manipulierbarkeit, deren Kontext-Affinität sich mit der Konjunktur diskursiver «Transformationen» vereinbart. Da diese kompensatorische «Konnektivität» (Bernd Janowski) durch ihre Verbundenheit die «Stabilität des Zusammenhalts eines Graphen» (Sebastian Kolditz) quantifiziert, würde sie auch die einheitswissenschaftliche Interdisziplinarität, die zur zukunftsrelevanten «Konvivenz» (Thomas Popp) oder zum religiösen Konstruktivismus einer «Politischen Theologie» beiträgt, erheblich theoretisch fundamentieren. Im Ergebnis würde jedoch nach deren zweckhaft-funktionalen Begriffen materieller «Gleichschaltung» – wie bei dem Bewegungsbegriff «Theologisierung» – dauerhaft weder Vertrauen noch Zufriedenheit herrschen.

Eine ähnliche Form der «Gleich-gültigkeit», die allerdings keinen Widerspruch abzuschaffen vermag, scheint Assmanns «Theologisierung des Rechts» Modalitäten modellprädiktiv zu verstehen. Über den Theorie-Weg einer Begriffsakrobatik, die den säkularisierten Bewegungsbegriff «Theologisierung» horizontal-vertikal «retheologisiert», würde Gott im bundestheologischen Modell zum «Gesetzgeber» des erwählten Bundespartners «heiliges Volk» (Ex 19, 6) erheben. Aus diesem «revolutionären Schritt» der Befreiung und Versöhnung würde sich das «Recht *ius divinum*, Gottesrecht», gleichsam einklagbar vor einem «personalen Gott» ergeben: «Schwankungsbereiche» der Konstrukteure «spielen» zum einen mit Begriffen und verplanen zum anderen «Machbares», das scheinbar «Gott in dieselbe Funktion eingesetzt» hätte, wie das «ägyptische, altorientalische und gewiss auch davidische Königtum» (Jan Assmann). Ähnlich dem Bild schwankender Schilfrohre denken Wissenschaftler das Begriffliche und Normative – nach Ansicht des französischen Philosophen Jacques Derrida – gleichermaßen im materiellen Dienst der Konstruktion, Dekonstruktion und Rekonstruktion. Eine kognitiv-handlungsbezogene, ehemals göttlich legitimierte Gerechtigkeit markiert in der Moderne die Reduktion als «Leere hinter dem Gesetz» (Marie Theres Fögen) oder erstarrt ohne «Vergegenwärtigung» zu einer Zweck-Mittel-Relation von «Wollen-Sollen».

Wie einst die alttestamentliche Bildlichkeit vom «Elfenbeinturm» (Hld 7, 5) und der «Löwengrube» (Dan 6, 26) symbolisieren «Exzellenz» und «Gesetzestreue» zum einen die von Menschen vermittelte metaphorische Sprache, zum anderen eine «Semantik, deren Potential verschiedenes ermöglicht, gleichermaßen zum Wohle wie zum Wehe «der Menschheit» (Marie Theres Fögen). Wer Begriffe wie «Werkzeuge» dieses Potenzials verwendet, verschärft dann ihre ursprünglich prophetische «Wahrheit» zweck-

mäßig einengend auf die binäre Sprachebene, indem sie in politischer Absicht Wege der Entscheidung und Parteinahme, aber auch der Überlegenheit und des Sieges rechtfertigt. Das «Sinnparadigma des Exodus» reglementiert den «Monotheismus der Treue», wie «Gott, der zwischen Freund und Feind unterscheidet», dem einen «seine Huld, dem anderen seinen Zorn zuwenden» (Jan Assmann): Dann sind Treue und Wahrheit oder Gedächtnis und Einsicht Phänomene praktizierter Bundestreue und gestifteter Erinnerung oder der «Erneuerung und Wiedergeburt».

Exodus und Wüste finden zusammen im Schauplatz des Mangels und der äußeren Entbehrung, aber auch in der menschlichen Größe inneren Reichtums – als Erfahrungsort der Offenbarung, des Gebets, der Verheißung und als Zeugnis künftigen Heils. Noch 1992/2006 synthetisierte Jan Assmann den «Auszug aus Ägypten» im Untertitel mit den Worten der «Theologisierung als Umbuchung [!] politischer Bindungen», bezeichnete ihn im Kontext mit «Emanzipation» oder interpretierte ihn im Aufklärungsstil Kants wörtlich als «Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit». Assmanns Kalkulation beherrscht die Theologie Israels, wenn seine Erklärungskraft gewissermaßen dogmatisch verfügt, erst «durch diese entscheidende Umbuchung wird Gerechtigkeit zu einer heilsrelevanten Handlungsnorm, die Gottesnähe vermittelt». Da sie in den metaphorischen Vergleichsbereich «wohlbekannter Forderungen» gehört, würde die geschriebene Sprache als das performativ Besondere den Gott Israels manifestieren: Erst seine durch «Umbuchung» erreichte nachträgliche Repräsentativität «fordert Gerechtigkeit». In der Schöpfungsgeschichte ist jedoch – radikal in einem «neuen Sinne» – die biblische Vergabe von Namen als Worte Gottes primär seine Inbesitznahme.

Die Erforschung der Worte und Dinge bedarf als «Erneuerung und Wiedergeburt» der «flankierende[n] Text- und Bildquellen» (Marian Füssel). Das Wort «Manna» (hebr. «män») ist in der Bibel – wie Ludwig Schmidt analysiert hat – nicht nur eine «Gottesgabe» (Martin Noth), sondern auch eine «göttliche Weisung», die der Mensch als Person selbst zu erfüllen hat. In diesen Zusammenhang wird dem Leser eine außerordentliche Aufmerksamkeit gegenüber dem göttlichen Wollen in all seiner Unbegreiflichkeit abverlangt. Ihr deiktisches Phänomen enthielt für die Israeliten eine «Brot»-Verheißung. So ist es nicht erstaunlich, dass dann vor allem die Bildrede, ihre Repräsentativität und «Übersetzung» ebenso wie die Deutungen der Worte philologische Vielschichtigkeiten entwickeln, deren Tiefsinn semantischer Möglichkeiten in Zeit und Raum nicht nur Experten herausfordert. Gläubige beten seit alters zu Gott um unser aller Brot – eine Bitte,

die sich im Wesentlichen auf das üblich gesäuerte Brot, das «ungesäuerte» Exodus-Brot (Ex 12, 39; 12, 17) und das überirdische Himmelsbrot, das «Manna» (Ex 16, 16–22; Joh 6, 30–52), der vierzigjährigen Wanderung im Sinai konzentriert.

Christen ist die «wundersame Brotvermehrung» (Mt 14, 15–21) in naturgemäßer, glaubwürdiger und wirklichkeitsnaher Dinglichkeit ein besonderer Wert. So ist das Vaterunser der vierten Bitte «Unser tägliches Brot gib uns heute» nicht nur «unser Brot», sondern auch als «ewiger Logos» auslegbar. Das ist im Verfügungsrahmen zwischen Semantik und Semiotik eine Art «Mehrfach-Codierung»: Der «himmlische» Vater potenziert den Sinn, demzufolge das irdische Leben des Täglichen einerseits in Dimensionen der Eucharistie-Bitte erinnert wird. «Manna» ist andererseits auch die Gabe des künftigen Brotes, denn Gottes Worte haben ewige Macht (Jes 51, 16; Dtn 8, 3; Spr 18, 21; Mt 4, 4), die sich als Gottes Wille vergegenwärtigt in der Gebetsform des Präsens.

Der Titel Jesu als «Gesalbter» (griech. «Christós») und die natürliche Wirklichkeit des Wunderbaren, die wesenhafte und liebesgeleitete, friedliche «Wegstationen» des frühneuzeitlichen «Heiligen Berges» kennzeichnen, symbolisieren die Botschaft Gottes im «Großen Bergtheater». Die christliche Wechselwirkung des Heilsgeschichtlichen ereignet sich unmittelbar in den «Kapellenstationen», als gläubige «Betroffenheit» zwischen ihm und dem «Inneren» aufmerksamer Wallfahrer. Ihre persönliche Selbstaneignung wäre die Substanz, deren dinglich-ästhetische Referenz einer mehrwertigen «Daseinsmetapher» (Hans Blumenberg) entspräche. Dann wäre der «Schiffbruch auf dem Meer» die Grundmetapher einer «Daseinsmetaphorik», die angesichts der Notlagen mitten im Meer des Lebens insbesondere «unbetroffene Zuschauer auf dem festen Lande» (Hans Blumenberg) zu Reflexionen über Sinngebungen mitten im Meer des Todes anregen könnte. Beispielsweise signalisieren sie im Prozess biographischer Selbstentdeckung den «Schiffbruch ohne Zuschauer», der sich zum Synonym für viele «Brüche» im Leben des Menschen anbietet. Selbst Gerechtigkeit ist nach Erfahrung moderner Juristen ein Spiel von Wind und Wellen: Vor Gericht und auf hoher See ist man in Gottes Hand.

Niemand wird diese Daseinsmetaphorik als Poetisierung einer akrobatischen «Literaturübung», die auf eine Ästhetisierung konstruierter Weltbezüge hinausläuft, zugleich auf eine allgemeine «philosophische Ausgangserfahrung» (Hans Blumenberg) geretteter Schiffbrüchige übertragen: Dem menschlichen Glauben ist die Vollkommenheit und Einzigkeit Gottes nicht temporär oder situativ eingeschrieben; somit ist die Daseinsmetaphorik



weder ein Spektakulum oberflächlicher «Betroffenheitsmystik» noch eine Tretmühle normativen Überlieferungsgehalts. Ordnungsstiftende Gottgefälligkeit, die sich sinnerfüllt vom unberechenbaren bzw. ordnungswidrigen Thema «Meer» unterscheidet, ist zum einen religiös-gesetzlich petrifiziert, zum anderen hermeneutisch «kontingenzabweisend» und «entzauberungsresistent». Die Veränderung des rückwärtsgewandten Geschichtsbewusstseins reagierte langfristig auf vielfache emanzipatorische Impulse und letztlich auf technokratisch-merkantile Intentionen, die im sozialen Blickwinkel des Zukünftigen entscheidend zur «Erosion der Tradition» (Jürgen Habermas) und der Kontinuität beigetragen haben. Interdisziplinär wird dadurch die zusammenhängende Beurteilung verschiedener Ansätze nicht leichter.

Im Gottes- und Weltverhältnis würden sich Formen menschlichen Glaubens aufgrund vielseitiger Höhenrücken und opportuner Lebenshaltungen bemerkbar machen, allerdings nur als Beispiele «kontrapräsentische[r] Erinnerung» (Jan Assmann). Assmanns Korrektiv schränkt somit die bisherige Traditionsbildung ein und öffnet sie «von den Wurzeln her» interkulturell, indem er – aus wissenschaftstheoretischer Erkenntnis – die «radikale Umpolung des kulturellen Gedächtnisses» zugleich zur aneignenden relativierenden Botschaft erhebt. Was hat die Erinnerungsreferenz «Heiliger Berg», die Menschen sowohl den befreienden Aufstieg im Ereignis objektiver Wiederholung als auch im Erlebnis profaner und subjektiver Zeit symbolisiert, im kollektiven Bewusstsein von Hoffnung, Treue und Rettung unsicher gemacht, geschwächt oder ihrer Zuwendung entzogen? Im Leben vor Gott kann keine noch so große «Autonomie» alles weder pilotierend noch optimierend erklären, denn Gottes «Wirklichkeit» ist stets dem Denken und Wissen voraus. Die Sprachverwirrung beginnt zuerst mit einer noachidisch-biblischen Deutung (Gen 8, 21; 11, 7–9) der Sprachenvielfalt, die übrigens kein objektiver «Heiligenschein» der Abstraktion völlig auszugleichen vermag: Im Rückblick ist Geschichte sowohl die Dimension kultureller Erfahrung und Geschichtlichkeit als auch die Dimension individuellen Bewusstseins. Oft verschwinden im Zeitraffer des Rückwärtigen viele Risiken, weil Gelehrte überaus schnell zu wissen scheinen, was die «vergangene Zukunft» (Reinhart Koselleck) wirklich gebracht hat. Es wäre überzeugender, ihre Exemplifizierung auf die performative «Exzellenz-Existenz» der «Bibel» selbst zu konzentrieren, um sie dann von den Mythen, der Geschichte, der «Literatur» und «Literarisierung» her zu begreifen – als komplexe Krisenhaftigkeit des Geschichtsbewusstseins, deren Erfahrungen sich in der hebräischen Literatur des 10. bis 4. Jahrhunderts v. Chr., der Primärliteratur und dann wieder später im



interpretierten «Gebrauchswert» der Sekundärliteratur im Einzelnen niedergeschlagen haben.

Während in der interdisziplinären Wissenschaft, die sich stets im partikulär Besonderen Rechenschaft über ihre Kategorien und Ziele abzulegen hat, Begriffe einerseits Ausdrucksmittel für Klarheit und Erklärungsgewinn sein sollen, können sie andererseits «Übertragungen», «Kompensationen» und Intentionen der Verwandlung, Umwertung, Umdeutung, Umbuchung, Umpolung, Umkehrung («Inversion»), Differenzverwischung und Vagheit bis zur konsumtiv-dinglichen «Sprache des Marktes» (Jürgen Habermas) praktisch wie «Aneignungsmodi» austesten. Wissenschaftliche «Passungen» der «Theorieheiligen» sind Verknüpfungs-Modi der Kulturen. Dabei ist die Sprache in den Rekonstruktionsversuchen ein vorzügliches Medium intersubjektiver Verständigung, indem sie interkulturelle Erwartungen nach Gemeinsamkeit und Richtigkeit weckt oder wie ein großer Handlungsentwurf Spannungen überspielt, die mehr vertuschen als «aufdecken». Was «Worte und Wendungen als die Vehikel geistiger Inhaltsformungen» wahrlich, schillernd, schwankend, täuschend, lügnerisch bis widersprüchlich erscheinen lässt, bewertet der Philosoph Nicolai Hartmann (1882–1950) leitmotivisch und kulturgeschichtlich mit dem objektiv-formenden, progressiv «lebenden Geist» dominierender Zeiterfahrungen.

Hartmann äußerte optimistisch, die «in stetiger Wandlung» befindliche «lebende Sprache» sei philologisch so zu verstehen, dass «selbst noch die tote Sprache den Gehalt des Geistes von einst vermitteln» könne. Was «vom Einzelnen geschaffen ist», würde das «Gesetz der Objektivität», also die «Tradierbarkeit», erfüllen. Selbstständig geworden würde es «nicht mehr dem Schöpfer» gehören, «sondern jedermann, der es «versteht»». Da der Einzelne nie wisse, «wie sehr er beherrscht ist von der Sprache, die sein Denken trägt», komme auch keine Metaphysik in Frage, weil sie ohnehin alles religiös zu legitimieren vermöge: «Unerlässlicher Wertmesser» sei insofern das individuelle Sprachbewusstsein; es berechne das Urteil, dass nicht gradlinig, aber progressiv die «Sprachwissenschaft eminente Geisteswissenschaft» sei. Wenn es hin und wieder heißt, entweder das Fragepronomen «was» oder «wer» mache Geschichte, dann ist es wichtig, beide Aspekte um ein «wie» zu ergänzen, weil das Selbst-Werden des Einzelnen weder objektiv noch subjektiv-statisch «festgelegt» ist, schon gar nicht absolut oder autonom. Selbst-Gewissheit zeige sich «nur im Zeitverlauf» durch die glaubwürdige «Bezeugung» vor Anderen – als Haltung ethischer Maxime und als «Kredit des Anderen», die dadurch den «Verdacht eines nur taktischen Verhältnisses zur Wahrheit» (Burkhard Liebsch) auszuräumen vermögen.

Verschiedene Interpretationen des ideologischen Sprachgebrauchs zeigen, wie vom 19. bis zum Beginn des 21. Jahrhundert über den Ausdruckswert kultureller Epochenphänomene und Epochenbegriffe der Antike und des Mittelalters nachgedacht wurde. In der Moderne sind derartige Reflexionen über Fragen der Periodisierung inzwischen drängend und dringend notwendig, damit nicht die Standardisierung von «Epochendiagnosen» (Christoph Möllers) dazu verleitet, die Werthaltigkeit normativer Bezüge durch eine Konsens-Relation zu kompensieren. Vielmehr bedarf die Resistenz des Relevanten im Zusammenleben einer inneren Berechtigung: Bereits die Frühneuzeit wurde durch die Expansion des Osmanischen Reiches und die Invasion in Europa erschüttert. Zugleich demonstrierten europäische Vorstöße über die Meere, auf denen Sicherheiten, Gefährdungen und Erfahrungen der Menschen sich wie Unsicherheit und Ungewissheit der Mentalitäten, Orientierungen und Handlungen zwischen «Berg», «Meer» und «Welt» abspielten, Wagnisse einer gefährdeten Existenz, die «Transformationen» eigener Versuchungen, Verschiebungen, Relativierungen und Ungewissheiten in der historischen Globalität verursachten. Bei aller Skepsis gegenüber der Globalgeschichte, erweiterte sich in der Neuzeit und Moderne das Interesse am «europäischen Expansionismus» – statt Vielfalt und Komplexität überwiegen problematische Vereinfachungen und sprachliche Vernetzungen zwischen Ozeanen, Kontinenten und Ländern sowie zwischen Religionen, Kulturen und Erfahrungen.

Der Terminus «Renaissance» signalisiert nach den Vorstellungen des französischen Historikers Serge Gruzinski, die in sein Buch «Drache und Federschlange» (2014) eingeflossen sind, eine globale kulturelle Horizont-erweiterung. Sie hat zum einen Europa, zum anderen Amerika (Mexiko) und China unter dem aztekischen Kaiser Moctezuma (1467–1520) und unter dem chinesischen Kaiser Zhengde (1491–1521) ins Spiel gebracht. Das macht «Periodisierungssysteme» nicht leichter: Nicht den «zwei» letztgenannten Denkwelten, sondern – genauer gesagt – dem Zusammentreffen von «drei Denkwelten» würden im sprachlichen Austausch mangelhafte «Erkenntnismittel» zu Grunde liegen. Erfahrungsgemäß ist ihnen vorgegeben, dass aus dem frühneuzeitlich außereuropäischen Geschehen und Kontakten «weitere Formen modernen Denkens hervorgingen». Vornehmlich am Beispiel Chinas vom 16. bis zum 18. Jahrhundert würden sie eine «intellektuelle Konstruktion» darstellen: Ihr gemäß wurde daraus eine «Schaubühne», denn deren Publikum hätte sich wie «Westeuropas Eliten unablässig selbst betrachten» können. Im Übrigen wäre für die damaligen Menschen die «Opazität der Kulturen» nicht «unbedingt ein Hindernis» gewesen, auch

wenn es in Asien und Amerika bei den Dolmetschern und Übersetzern zu «Zweideutigkeiten und Missverständnissen» gekommen sei.

Die entscheidende koloniale Differenz prägte sich aus in der maßlosen Gewaltherrschaft im Fall Mexikos, deren Vorgänge weder eine geordnete Missionierung noch die Erwartung eines messianischen Heilsbringers widergespiegelt hätten. In aller Kürze verdichten sich drei Gesamtaspekte in Gruzinski's Intention, der entgegen eines Europazentrismus «jahrhundertealte Denkmuster durchbrechen» will: 1. «Der Anschluss der verschiedenen Erdteile an die übrige Welt vollzog sich so zur selben Zeit auf gegensätzliche Weise.» 2. Unbeantwortet ist die Frage: «Warum ziehen in Europa Spanier und Portugiesen aus, um Amerika und China zu erkunden, während die Bewegung niemals in umgekehrte Richtung verlief?» 3. «Die Entstehung eines euroamerikanischen Westens [ist] untrennbar mit dem Scheitern der europäischen Eroberungsbestrebungen gegenüber China und später gegenüber Japan verknüpft».

Die Prosa der Historiker im «Dazwischen» von Himmel und Erde, Aktualität und Latenz oder «Schrift» und Literatur instrumentalisiert heutzutage jegliche «Unbestimmbarkeit», wie beispielsweise in den Kontingenz-Formen von «Gerechtigkeit»: Einst als gestifteter «Perfektionsbegriff» verstanden nahm der Begriff «Gerechtigkeit» Dimensionen einer «Dauerprovokation» an, die die «einfache Kontinuierung alten Rechts» und die «Inkommunikabilität Gottes» (Marie Theres Fögen) gleichwohl als Geltungsgrund bedrängten, relativierten, verdeckten oder einschränkten. Wenn das «Dazwischen» zuweilen ins Absurde, Unheimliche und Kafkaeske verfremdet worden ist, dann war gleichermaßen die Aporie zur Dekonstruktion verpflichtet, denn sie meidet ein «Endurteil» und fügt sich stattdessen dem redundanten Gang, der das formal-resistente «Weitermachen» nicht gefährdet: Fögens Analyse indiziert zwar Schwierigkeiten, die unlösbare Verständlichkeitsprobleme des Rechts einbeziehen, aber sie stärkt zugleich im «Lied zum Gesetz» jedwede Hoffnung, um die «notorische Dunkelheit des Gesetzes erhellen zu können». Da Fögens Sehweise im «Dazwischen» nicht nur einen «blinden Fleck» erfassen würde, sondern mit ihm die Funktion einer bodenlosen unendlichen Beliebigkeit verbände, würden Wort, Verstand und Sinn einen «diabolischen Ringelreigen» tanzen. Autoreferentiell befände sich ohnehin das «Rechtssystem ja in jeder Gegenwart seiner Operationen».

Der ins Gleitende übergegangene alte «Epochen-Begriff» dekonstruiert und relativiert nicht nur den «europäischen Zentrismus», sondern problematisiert interkulturell «Das Lied vom Gesetz» (Marie Theres Fögen),

mit dem – das hätte schon Platon in seiner Zeit für ratsam und nötig gehalten – ohne vorbereitende soziale Überzeugungsarbeit, nämlich materiell «unbekleidet ungeschmückt», die Gewalt der «Welt-Macht» und «Welt-Herrschaft» zu triumphieren begänne. Bevor Fögens «nacktes Gesetz» in der Rechtspraxis wirksam werden konnte, trieb der «Westfälische Frieden» von 1648 im Deutschen Reich trotzdem ungelöste regionale Auseinandersetzungen über Rechtsverhältnisse voran, deren Materialisierung auch zur Aushöhlung kirchlicher Tradition und tridentinischer Spiritualität führten. Beispielsweise erschütterte der interkonfessionelle Jurisdiktionskonflikt in der Frühneuzeit – wie die ««dingliche» Territorialpolitik» (Jürgen Stillig) im Hochstift Hildesheim zeigt – seinerzeit realpolitisch «verkarstete» Territorialverhältnisse zwischen Katholiken und Protestanten. Nichtkonfessionelle Landfriedens-Normen der materiellen Parität wirkten in diesem Zusammenhang auf persönliche und institutionelle Rechtsverbindlichkeiten zurück. Vertraglich anerkannt wurden im regionalen «Hildesheimer Religionsrezeß» von 1711 nicht nur transpersonale Bekenntnis-Phänomene der Imparität, sondern die Rechtstechnik des Dissimulierens weitete sich aus zur akonfessionellen Paritätsform: Noch vor dem historischen «Schnitt» der Jakobiner, der 1792 die «selbstbewusste und stolze *volonté générale*» (Marie Theres Fögen) der Neuzeit legitimiert hatte, entwickelte sich im Hochstift eine rechtliche Suspension, die den weiteren Weg zu einer für alle objektiv verbindlichen Rechtsordnung zumindest verlangsamt vorbereitete.

In Europa und vor allem in den interozeanischen Verhältnissen war anfangs das Auftreten der Eroberer dem Willen göttlicher Freiheit geschuldet, es wandelte sich aber materiell «unter dem Machthunger der Europäer» (Serge Gruzinski) schnell zur Kolonisierung mit teuflischer Freiheit im Westen, weil sie indianische «Befehlsempfänger» absichtlich geneigter, gefügiger oder gewaltsam untertänig machen wollten: «Die portugiesische und spanische Expansion hat Kettenreaktionen ausgelöst und Schockwellen, die ganze Kulturen zum Einsturz gebracht haben». Die unter dem Zwang unreflektierter «Selbstreferentialität» erflachte «Gottes Hilfe», um dessen «Barmherzigkeit» der Kolonisator Christoph Kolumbus (1451–1506) gebeten hatte, steigerte die Gewalttätigkeit der Schatzsuche. In diesem Kontext bezeichnen die «Goldminen» ein willensstarkes Ausdrucksmittel paradoxaler Selbstregulierung, die gewaltsames Verhalten vor Ort ohne Bindung an Gesetze zu entfesseln vermochte: «Freie Männer», «freies Eigentum», Steuerlosigkeit und geregelte Anteile der «Goldgräber» wurden zum spanischen Inbegriff der

«Verordnung über die Auswanderung vom 10. April 1495» nach der Insel Hispaniola.

Humane Koexistenz regelt sich nicht nur über den Nutzen der Dinge, sondern entgegen dieses Kalküls primär würdevoll zwischen Menschen: 1. Das «Lied als Gesetz» legten die iberischen Eroberer als Maßnahmen aggressiver Handlungsfreiheit aus, wenn sie – im aneignenden «Wende»-Stil selbstherrlicher Kolonialherren – den Anderen bzw. Fremden mit grausamer Härte maßregeln wollten. 2. Mit der jakobinischen Herrschaft von 1792 in Frankreich endete die Zeit von Prolog und Gesetz, denn mit dem Verzicht auf den göttlich-gnadenvollen Gesetzesvorspruch wurde das Gesetz materiell-neutral, d.h. «ohne jegliche «mythische, theatralische, emblematische Qualität»» (Marie Theres Fögen). 3. Die Kodifikation der Gesetze hatte die Worte vom dinglichen System ihrer «Geschichte abgeschnitten» – als «herrschende Meinung», die nur noch binär über «rechtmäßige und unrechtmäßige Gewalt» (Marie Theres Fögen) unterschied, wurde die Positivität des Rechts im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts zur neuen Verständnisgrundlage des Gesetzgebers. 4. Während Mittelamerika von der spanischen Expansion und Kolonialherrschaft wie von einem «nackten Befehl» rücksichtslos unterjocht wurde, stieß Portugal 1519/20 am Beispiel des Chinesischen Reiches auf einen konsequenten Widerstand und kulturellen Abgrenzungswillen, denen die Portugiesen nicht gewachsen waren. 5. Neuerdings haben der Historiker Hans-Heinrich Nolte und der Religionssoziologe Wolfgang Eßbach zeitliche Reichweiten, größere Entwicklungsbereiche und übergreifende Bewertungen, die das «Christliche Mittelalter» in seiner epochal-dekonstruierenden Inkohärenz beurteilen, im Überblick erläutert. Ähnlich flexibel und dehnbar geworden sind ähnlich «gängige Epochenbezeichnungen wie «Mittelalter», «Spätmittelalter», «Renaissance», «frühe Neuzeit», «Neuzeit», «Vormoderne», «Frühmoderne» und «Moderne» im Blick auf die Zeiträume, Zäsuren und Phänomene, die sie bezeichnen sollen» (Berndt Hamm).

## Materialität, Ego-Mimesis und Rationalitätskritik: Traditionsvernutzung, Theologisierung und Periodisierung

Mit dem vorliegenden Buch kommen keine Epochenporträts zur Geltung: Vielmehr wird der Versuch gestartet, angesichts der großen veröffentlichten Stoffmasse, deren Publikationen methodisierte «Absichten» durch verschieden intendierte «Ansichten» begrifflich differenzieren, zentrale «Berg»-Beziehungen wie in einer kaleidoskopischen Bilderfolge aus verschiedenen Positionen evaluiert zu präsentieren. Ihre wesentlichen Aspekte, die Zeiterkenntnisse, Rezeptionen, Informationen und ihre Deutungen möglichst im ausgewogenen «Gespür für Proportionen, für Größenverhältnisse, für Kraftfelder und Beeinflussungen» (Jürgen Osterhammel) im repräsentativen «Mehrwert» darbieten, sind indes dem Umstand geschuldet, dass sich mein Umgang mit dem Thema erst prozesshaft wie der eines «Suchenden» ausgebildet hat. Eine achtungsvolle Distanz, die über ein einsichtiges «Abhängigkeitsverhältnis zur Forschung» im Einzelnen zu reflektieren hat, will nicht – wie Jürgen Osterhammel über Glauben und Wissen urteilt – «mit dem Gestus pontifikalischen Besserwissens längst widerlegte Legenden unwissend und unkritisch» wiederholen.

Aspekte der christlichen «Bergfrage» hatten sich in den vergangenen 70 Jahren stets im engen Zusammenspiel zwischen der «normativen Kraft» faktischer Realpolitik und dem praktischen Imperativ des Regulativen zu bewähren. Wie stark allerdings sozialpolitische Handlungsweisen kollektiver «Möglichkeiten» zielsetzend den Alltag bestimmen, bleibt einem konsequenten Konsens geschuldet, wie profiliert und normgeleitet mentale Strategien mit dem multidisziplinären und multireligiösen Denken der Zukunft korrespondieren. Darum werden im induktiven Denkansatz, ohne religiöse Desiderate des missionarischen Elfenbeinturms wie in einem Glossar besonders zu referieren, Fachwissen, Forschungsdesiderate, Defizite, Interessenlagen, Forschungsanliegen, Perspektiven, Begrifflichkeiten und Interpretationen ernst genommen, die sich in integralen, interkulturellen, interdisziplinären, widersprüchlichen, modellhaften, linearen und vereinheitlichenden «Literaturübungen» ausgefächert haben. Darum sollen rekonstruierte Orientierungshilfen der interreligiösen Wirklichkeit für folgende interdisziplinäre Kerndimensionen didaktisch maßgebend sein:

- Bibel: Kanon, Exegese, Dekalog, Typologie, Reinheit, Übersetzung, Europa, Amerika;
- Kirche: Gott, Klerus, Kanonistik, Orden, Gerechtigkeit, Blut, Rasse, Macht, Hierarchie;
- Theologie: Wahrheit, Metaphysik, Christologie, Philosophie, Universität, Schule;
- Philosophie: Ursprung, Mythos, Anthropologie, Hermeneutik, Freiheit, Ideen, Erkenntnis;
- Kultur: Sprache, Bildung, Religion, Kunst, Ästhetik, Herrschaft, Kriege, Russland (UdSSR)
- Gesellschaft: Verwaltung, Recht, Kontrolle, Ständeordnung, Demokratie, Revolution;
- Wirtschaft: Landwirtschaft, Manufakturen, Städte, Industrie, Markt, Handel, Ressourcen;
- Wissenschaft: Wissen, System, Systemtheorie, Theorien, Methoden, Vernetzung, Muster, Denkmodelle.

Wer schreibt, muss sich sprachlich nicht nur eindeutig artikulieren, sondern sein Wissen in der Selbstregulierung der Niederschrift selektieren, relativieren, ordnen, gliedern und zudem sagen, was er erreichen will. Stilmischungen, die sich einer «hybriden» – bisweilen einer «monströsen» Wortwahl – befleißigen, erschweren Einschätzungen des Narrativs und Ansprüche der Bewahrheitung. Mein Thementableau will nicht die Wechselbeziehung zum Lesenden, dessen Kenntnisse und Suggestibilität einfach außer Acht lassen. Konzeptionelle «summaries» der sechzehn Gliederungskapitel sind meiner Meinung nach für Leser geeignete Orientierungshilfen, auf deren Komplexität schon im «Vorwort» bewusst und ausführlich vorbereitet werden sollte. Vier Verfahrensweisen einer scheinbar religionslosen, «reinen» Vernunft sind vorausweisende mögliche Konjekturen, deren Analyse ziel führend die Relevanz einer «maritimen Konnektivität» oder die Mentalität und Religiosität einer «Historischen Anthropologie» fixiert:

1. Eine «mathematische Konzeptualisierung» im alternativen Rahmen einer didaktischen Gesamtanalyse ist von einem «hohen heuristischen Wert», weil er ein «Ensemble von Punkten» zu einem apriorisch-prädiktiven «Gesamtgefüge» abstrahiert: «Kenngrößen» oder «Parameter», die auf der «mathematischen Graphentheorie» basieren, «übersetzen» das «Konzept Konnektivität» (Sebastian Kolditz) variabel, integrativ, additiv bzw. multiplikativ, koordinieren individuelle Eigenschaften in die Zeit- und

Raumdimension und in makroskopische Verläufe maritimer Verbindungen. Ein anderes Konnektivitätsbeispiel vereinheitlicht mikroskopische Referenzbezüge, die als religiös-vergleichbare «Herz-Parameter» in Erscheinung treten. Ihr metasprachlicher Konformismus «Herz» inkludiert die interkulturelle Codierung komparatistische Merkmale, als würden ihre Sprachphänomene innere Entitäten abbilden.

2. In dem Sinne wertet eine streng mathematische Modellierung ihre Repräsentation quantitativ und qualitativ zur «Gleichberechtigung *aller* Koordinatensysteme» (Kurt Hübner) auf. Zugleich pilotiert konnektive Linearität, die eine «Verschiebung», «Streckung» oder «Stauchung» präzisiert, im System metasprachlicher Modellierung zum einen räumlich-maritime Stellenwerte, zum anderen den Universalismus eines interkulturellen «Herz-Werts». Mit ihrem literarisch-poetischen Metapherngebrauch, in dem naturalistische Wirkfaktoren integriert sind, eröffnet das konnektive System verschiedene «weite, offene Horizonte an Perspektiven» (Sebastian Colditz). Damit befinden wir uns im interdisziplinären und im interdependenten (Misch)-Bereich ««biologischer Determination»» und ««kultureller Prägung»» (Andreas Wagner), der intrinsisch das Innere des Menschen erfassen will.

3. Zugleich ist das disparate Werkzeugverhältnis zwischen Schrift und Wort mehrdimensional abhängig von Menschen. Die Sprache diene ihnen zum einen stets der Verständigung, zum anderen bedienten sie sich der Sprache als Werkzeug. Insbesondere grammatische und lexikalische Zeichen haben einen «*Werkzeugcharakter*» (Wilhelm Köller), der den Funktionen der natürlichen und gesprochenen Sprache mitgegeben ist. Das ist ein interdisziplinäres Zentralproblem: Der Mensch ist an seine «kulturell-spezifische «Anthropologie»» gebunden, deren «Kulturspezifik nicht überzeitlich gültig ist und keine «anthropologische Universalie» (Andreas Wagner) der Emotionen und Gefühle verspricht. Forscher, die das Verstehen von Emotionen und Gefühlen analysieren wollen, müssen «*unbewusste Prägungen*» berücksichtigen, da sich «das Verstehen von Sprache zwischen den Polen des Vertrauten und des Fremden bewegt» (Andreas Wagner).

4. Unterschiedliche Lexeme, Wörter und Vergleiche, die in biblischer Sprache Konkret-Anschauliches mit dem Abstrakten-Funktionalen verbinden, machen das gelehrte Verständnis der verfügbaren «Traditionsvernutzung» polyvalent: Zeitgemäße «Sprachvernutzung» bringt eine Vielfalt differenter Möglichkeiten hervor, deren Reduktionen vom «Traditionsverzehr» bis zum «Traditionsersatz» (Lutz Niethammer) reichen. Nicht von



ungefähr sind Dichter anerkannte Meister der Sprache, deren «Unfaßbarkeit» (Peter von Matt) bzw. «Unbestimmtheit» nicht von Demagogen oder Propagandisten beherrschbar ist.

«Wissen» und «Können» sind lebenspraktische Regulative, die mit ihren ungleichen interpretatorischen Mitteln die Frage, was das Leben mit seiner Außen- und Innenwelt ausmacht, bis heute Imperative, Interpretationen, Thesen oder Gesetze im «juridischen Sinn» hervorbringen – sie beschreiben, überprüfen, definieren und relativieren Positionen, deren «Blicke aus einem rasenden Sonderzug auf den Schienen der Gesellschaft» (Marie Theres Fögen) zur Vorsicht mahnen. Ihr ideologischer Gleisbau ist «großrechnerischer» Vernetzungsarbeit geschuldet: Da sich sprachliche Kontakte im Spiel zwischen Menschen und Ideen entwickeln, beginnen sich Inhalte ihres Zusammenspiels auszutauschen, zu vermischen, abzuschleifen, auszubleichen oder sie «zeitigen» zwispältige Anteile von objektiven «Mischungen» und subjektiven «Einmischungen», in denen das Typische jeglicher Eigenheit im Schwinden begriffen ist.

Aus dem Grunde brauche ich die eigene Verstehensstrategie nicht hinterm Berg zu halten. Die «Entzauberung» der Welt – im fiktiven «Finalspiel» teils ein sukzessiv-unauffälliger Verschleißprozess teils eine Cluster-Strategie des selektiv-transparenten Experimentalismus – ist der im Wesentlichen schleichende Substanzverlust «ursprünglich» sakraler bzw. religiöser Sprache. Diese keinesfalls originelle Einschätzung sagt nicht mehr, als dass sich der reale «Traditionsverzehr» und materielle «Traditionsersatz» von der «aquatische[n] oder liquide[n] Metaphorik» (Michael Borgolte/Nikolas Jaspert) bis zur virtuellen Entsinnlichung und emotional-affektiven Entseelung entscheidend gewandelt hat: Die Wissenschaftsgläubigkeit scheint eher die semantische Depotenzialisierung zum Neo-Mythos kollektiver «Enteignung» oder zur Literarizität eines «fröhlichen Konstruktivismus» (Christoph Möllers) verschieben, die Natur und Kultur entweder als «Transfer- und Hybridierungsprozesse» (Michael Borgolte/Nikolas Jaspert) beschreibt oder sich des «Diesseits und Jenseits» (Anton Kolb) kompensierend zu bemächtigen scheint.

Wir haben es im «radikalen Konstruktivismus» immer mit einer Welt und Wirklichkeit zu tun, die wir nicht «finden», sondern «erfinden» – das «vermeintlich Gefundene ist ein Erfundenes» (Anton Kolb). Dazu kommen seit der Frühneuzeit die «Erforschung der materiellen Kultur» (Marian Füssel), die Bedeutung der «Ego-Dokumente» (Winfried Schulze) oder die Phänomene einer Sprachentwicklung, deren Wirkzusammenhänge gute Hilfen für den Menschen sind, um zu klären, was zwischen Hirn und Hand, Computer

und Papier oder Literatur und Wissen in der Wirklichkeitszentrierung bzw. im fiktionalen Erzählen authentisch wäre. Die mit ihr beschleunigt aufsteigende, «unheimliche Konjunktur» (Lutz Niethammer) zeitgleicher, okkupierender und modellprädiktiver «Plastikwörter» (Uwe Pörksen), zielgerichteter «Bewegungsbegriffe», navigatorischer Voreinstellungen und «provokativer» Evolutionsmetaphern inszeniert diffuse Kunstworte der «Transformation» oder «Identität», die gewollte Inszenierungen von Dingen und Personen in performativer «Hülle» oder wechselnder «Hüllform» der «Sprachvernutzung» etikettieren können. Das «Wir-Gefühl» erscheint dadurch mehr als instabil und problematisch, da sich Ganzes und Teil oder Allgemeines und Einzelnes vom inhaltlich Zusammenhängenden ins Beliebige einer Ego-Expressivität zu wandeln beginnt: Assmanns Experimentalismus historisch-basaler Eigenmächtigkeiten, der sowohl den Wortgebrauch als auch die dingliche Wahlfreiheit der «Kompensationen», «Umbuchungen», «Umpolungen», «Umorientierungen», «Inversionen», «Verschiebungen» und «Differenzverwischungen» unter dem Deckmantel seiner «Politischen Theologie» gewichtet, stützt zweckmäßige Inszenierungen einer «Ego-Mimesis». Diese «Materialisierung» (Andreas Reckwitz) in Formen der Inszenierung trägt dazu bei, den «Begriff der Selbstverortung und Selbstcharakterisierung» (Heinrich Meier) mit Verschleierungen psychologischer Ausgleichs-Methoden zu profilieren.

Assmanns Gedankenarchitektur, sowohl eine methodisch-experimentelle als auch kalkulierte und operationalisierte «Selbstreferentialität» des Vernünftigen, erscheint analog den Denkgebäuden objektivierter «Passung», dinglicher «Anpassung» und klassenkämpferischer «Vergegenwärtigung» in der modernen Welt. Redegewandt sprechen «Selbstoptimierer» vom «passenden» Denken und «anpassenden» Verhaltensweisen, wenn die Entscheidungslogik der Sprache weniger innere Fähigkeiten des «Erkennens», der «Modalität» und «Sinnfälligkeit» zu reproduzieren scheint: Bedienungsadäquat simuliert der radikale Konstruktivismus – so die anscheinend widerspruchsvolle These Anton Kolbs – die virtuelle «Reduktion von Bildung und Humanität» sowie die «Gottwerdung des Menschen». Kein noch so «fröhlicher Konstruktivismus» (Christoph Möllers) vermag jedoch entscheidende Gegensätze zwischen dem Weg zu Gott und der Existenz des Bösen einzuebnen.

Ordnungspolitische Versprechen bleiben grundsätzlich «Angelegenheiten der demokratischen Gemeinschaft» (Christoph Möllers), um im denkbaren Aufeinanderprallen profaner Rationalität und religiöser Emotionalität keine falschen Erwartungen wecken zu wollen. Wenn es bei Ahmet Cavuldak heißt, primär sei die «Vielfalt der politischen Normen und Ziele

aus dem Schatten der religionspolitischen Zauberformeln zu befreien», dann ist es geschichtsphilosophisch notwendig, dass auf philologisch-potenzielle Spannungen im Denken und in der Wirklichkeit nicht nur hingewiesen, sondern sie in ihrer Kontingenz von Wollen und Erkennen geradezu ernstgenommen werden: Philosophieren ist im weitesten Sinne begriffliches Unterscheiden, dessen normativen Verhältnissen sich die Referenz von Demokratie und Religion, «Größe» und Demokratie sowie im inhumanen Extremfall politischer Beziehungen die von «Diktator und Masse» oder «Führer» und «Volksgemeinschaft» zu stellen hat. Auch wenn für Philosophen machtpolitische «Große Gestalten», die mit Mediokrität und Nivellierung unvereinbar sind, jederzeit erklärbar oder politiktheoretisch begründbar bleiben, dann bewahrt und legitimiert der pragmatische Diskurs historische und normative Prinzipienfragen mit vielfachem Mehrwert. Selbst modellprädiktive Konflikte, die Regulative zwischen Staat und Kirche anhand von «Natur-Kultur-Hybriden» gleichwertig herausfordern, bedürfen sowohl der Legitimation demokratischer Normen als auch Ermöglichungsansprüchen realpolitischer Durchsetzbarkeit. Indem Menschen pragmatische Friedensziele und normativ-menschenrechtliche Argumente beider Institutionen überprüfen und maßregeln können, bekommen Zweifler, Kritiker und «Ketzer», die den Zwiespalt zwischen dem Profanen und Heiligen bedenken, eine neue Qualität der Rechtfertigung. Randständiges hat im religiösen Sprechen keine beiläufige Bedeutung: «Ketzer sind lebensnotwendig», da sie beispielsweise das «ideologische Zentrum» befragen, «ob es noch die Jesusbotschaft lebe» (Rupert Lay).

Entgegen einer verklärenden Idealisierung wird unter diesem Fragehorizont die «Modernität als Universalisierung der Häresie» (Peter L. Berger) gegen die ausdifferenzierende Relativierung der Kultur bzw. gegen die «Materialisierung» dinglicher Lebensverhältnisse freizügig befürwortet. Rechtswissenschaftler Christoph Möllers hat mit einer argumentativen Begründungs-Referenz von Normen, deren «Traditionen nie als Ganzes übernommen werden können», über die «Möglichkeit der Normen» reflektiert: Wenn von ihnen «ausgewählte Elemente» signalisieren, dass sie wie ein «entscheidender Schritt zwischen Tradition und Normbehauptung» stehen, trifft ihre nichtnormative «Erkennbarkeit von Normen» zumindest zu. Theoretische Gedankenexperimente anerkennen zudem «jenseits von Moralität und Kausalität» in der Rechtfertigungspraxis einen defizitären Normrationalismus als «Verstandesleistung» (Christoph Möllers). Verbindet diese Art freiheitstheoretischer Identifikation die empirische Praxis-Philosophie mit der «bestimmten Zeitstruktur» einer expressiven

### Willensfreiheit?

Anhand der normmoralischen Reduktion, die weder «ethischer Vorannahmen» bedarf noch neutralisierende «Leistungen der Normformalisierung» unterschätzt, erläutert Möllers seine Thesen «metaethischer Promiskuität». Damit rechtfertigt er im sozialen Kontext die «Verallgemeinerbarkeit» sozialer Praktiken, die er als verhaltensrelevante, wahlfreie, korrigierbare und zukunftsweisende «Möglichkeit» empfiehlt: Sein demokratietheoretischer Normendiskurs, der Sozialexperimente des Vernünftigen etabliert, ist die Rechtfertigung einer «offenen Wissensproduktion», die viele «demokratische Verantwortlichkeiten» definiert und durch «Mittel legalisiert». Ebenso sind Anteile verdeckt-traditioneller, transzendent-normgeleiteter Handlungsweisen in «Normhierarchien», eventuell im verstärkenden Einsatz rhetorisch-dringlicher «Unverfügbarkeit», durchweg legitimiert, performativ oder formalisiert, weil sie modellprädiktives Gelingen nicht ausschließen. Unsere Hochkultur ist das Periodisierungs-Fundament einer über Jahrhunderte gewachsenen Gemeinschaftskultur. Die Frage, ob «normative Aussagen wahrheitsfähig sind oder nicht», wird von Möllers nicht eindeutig beantwortet. Dass Normen sowohl «Mittel von Veränderung» oder «Exzellenz»-Beispiele der Veränderbarkeit seien, begründet er wendig mit dem katholischen Kirchenrecht des Spätmittelalters, das «selbst nicht transzendent ist, doch ihre Geltung auf eine transzendente Ordnung» zurückgeführt hat – als autorisierte «Grundlage für eine Beurteilung des Weltzustands» oder als eine exzellent-formalisierte, vergleichbar-institutionelle Normhierarchie im Reflexionsprozess.

Außengeleitete kognitive Normen, die gesellschaftliches Verhalten wahrnehmbar rechtfertigen würden, demonstrieren einerseits die Willensstärke zwischen Möglichkeit, Alternative und Negation, andererseits die Wirklichkeitsform zwischen Konstruktion, Stabilität und Destabilisierung: Wie in einem intellektuellen «Schwebezustand», der die reale Welt mit der gedachten Gegenwelt als Teile einer Welt vereint denkt, symbolisiert die «Literaturübung» den Stellenwert einer sichtbar gefährdeten Potenzialität, indem sie das Risiko zwischen erfüllbarer bzw. unerfüllbarer Möglichkeit unter dem Bedingungsgeflecht von Theorie und Praxis konkretisiert. Auf diese Weise wird den demokratisch-prädiktiven Gegenwartsmodi des Wahrscheinlichen («Realis») und des Unwahrscheinlichen («Irrealis»), die selbst gegenwartsnahe Thesen destabilisierender Bedingungen sein können, der Spiegel vorgehalten: Skeptiker und Unzufriedene können sich politisch von eigenen Defiziten der sozialen Praxis distanzieren, weil sie im modell-demokratischen Selbstverständnis als «freie Personen unter wechselseitiger

Anerkennung der Freiheit aller anderen» (Christoph Möllers) den Spielraum zwischen «Verantwortlichkeit», «Verweigerung» und Zukunftssicherung genauestens zu bedenken hätten.

Permanente Selbstkritik und handlungsrelevante Kontroversen könnten der demokratischen «Verfahrensform gleicher Freiheit» (Christoph Möllers) rational, willentlich und affirmativ noch eins draufsetzen: 1. Rechtfertigungen theoretischer Vorannahmen schaffen keine statischen Raumgaranten «demokratischer Legitimation». Vielmehr sind sie in der Praxis juridischer Verfahren sowohl korrigierende Faktoren entscheidungsrelevanter Versprechen als auch «relativer Wahrheiten», die wahlfrei bezogen sind auf ein wechselndes Handlungsfeld dinglicher Anwendungen und zeitlicher Zusammenhänge. 2. Demokratische Praxisprozesse fordern Rechtsverhältnisse heraus, indem sie prädiktive Erwartungshaltungen als Zumutungen gegenüber der Demokratie mithilfe der Konstruktion praktischer Philosophie objektiver, zeitnaher und opportuner optimieren. 3. Synthetische Normengewebe enthalten Elemente der Abwägung, deren Risiken weder Unsicherheit noch «Übersetzungsdefizite» völlig ausschließen können. Verschiedene Versprechen ethischer Sinnreduktion und Dissense sprachlicher Nuancenverluste differenzieren Ausprägungen materieller «Wertigkeiten». 4. Der soziale Konstruktivismus interdisziplinärer Norm-Passungen ist von kontingenter Beschaffenheit, in deren Empirisierung sich ein rational-theoretisches und empirisches «mixtum compositum» von «Zumutungen und Versprechen» (Christopher Möllers) konkretisieren würde.

Inhärent der wahlfreien «Setzung» von Gründen ist die «gesetzte» Gültigkeit, eine durch Rationalität kompatible und oberflächlich formalisierte «Nachahmung». Theodor W. Adorno interpretierte in seiner «Ästhetischen Theorie» ihre verdinglichte Reduktionsform als Gegenständigkeit wirkungsloser «Mimesis». Was im modernen Diskurs die Sprache formelhaft bzw. standardisiert ärmer gemacht hat, begann seit der Frühen Neuzeit die Weitergabe von Tradition, Substanz, Konvention und Zufälligkeit bildungsmächtig zu erodieren: Mit den gleichzeitig vielen Welten, einer anscheinend nicht mehr europazentrischen Moderne, verbinden, vermischen, verschieben, verwischen, verschwimmen und vervielfältigen sich in Neuzeit und Moderne Formen, Dinge, Kontakte und Ideen wie «Vorbote einer globalen Vereinigungstendenz, die man erst ans Ende des 20. Jahrhunderts datiert» (Serge Gruzinski) hat. Der französische Historiker kritisiert ebenso «Vorstellungen eines unvermeidlichen Vormarsches der Europäer», weil sie auf «Täuschung» beruht hätten. Vorteilhafter sind

dagegen «Globalisierungsbeschreibungen», die nicht «zwischen Euphorie und Ernüchterung, Versprechen und (partieller) Einlösung» (Olaf Bach) changieren würden.

Geschriebene Worte globaler Reichweite sind immer Träger von Bedeutung, Information, Behauptung und besonders der «Täuschung», die in entsprechenden Meinungen nicht nur gewagte «Transformationen der Mimesis» dissentieren, sondern auch die «Deutungsfreiheit», die bis zur «Umpolung» oder «Umbuchung» bzw. «Verschiebung» reicht, zu Formgebungen mimetischer Beliebigkeit steigert. René Girard (1923–2015) hat in seiner «mimetischen Theorie» mannigfache Verhältnisse zwischen Subjekt und Modell entfaltet, wie die der «Anerkennung», «Aneignung», «Anpassung», «Gegenspielermimesis» (Wolfgang Palaver) oder die im Aufzeigen mimetischer Ursachen, das Grenzen menschlicher Gewalt nicht missachtet. Mit dem rhetorisch «aufweckenden Faustschlag», der Kafkas Schreibziele in den «stechenden, ›beißenden‹» Bücher» scheinbar dinglich kennzeichnen soll, verbindet Gérard Genette (geb. 1930) in seiner «Hypertextualität» nunmehr die «Nachahmung eines Textes in einem anderen». Die darin enthaltene «Nachahmung einer rhetorischen Figur, eines Stils» ist dinglich eingefangen im Neo-Terminus «Mimetismus» (Jasmin Luise Hermann).

Wissenschaftliche Wertungen sind gegenüber der «Traditionsvernunft», die in der schriftlichen Fixierung magischer Materialität überprüfbar ist, sehr wendig: Primär Serge Gruzinski begründet seine Revisionismus-Kritik an begrifflich-inszenierten Äquivalenzen und Äquivokationen als «Täuschung, von der nur schwer loszukommen» sei. Denn mit der «Täuschung aus der Rückschau» sei eine «lineare und teleologische Konzeption der Geschichte verbunden, die gleichermaßen die Feder des Geschichtsschreibers und das Auge seines Lesers lenkt»: Darin wirkt der «Glaube an die Wissenschaften und die Weltverbesserungshoffnung» in dialektischer Spannung, die «in ihrer Tiefendimension religiös» (Holm Tetens) oder deren Urformen magisch-evolutionär sein könnten. Überlagern sich nicht Einwände gegen den linear-teleologischen Mimetismus Assmanns mit interdisziplinären Inszenierungsidentitäten, auf die sich Gruzinski's «Täuschungsthese» dezidiert bezieht? Dann würde die interdisziplinär «entsprachlichte Sprache» (Gertrud Höhler), prinzipiell ein «Kompetenzspiel» von «Vokabeln», «Werthülsen» und «Glasperlen», die «disziplinäre Dichotomie von Natur und Geist» (Hans-Jörg Rheinberger) im 21. Jahrhundert ablösen: Die Produktivität von Gleichförmigkeitsnormen ist die Objektwelt, deren gestanzte Sprache den «Wandel der Wahrnehmungsmuster» (Gertrud Höhler) mit künstlichen Zeichen irreduzibler Entfaltungen

«besetzt». Im öffentlichen «Reizklima der Medien» wird diese «Sprache zum Agens», die sowohl den Fortschritt synthetischer Möglichkeiten verschleiert als auch die «Verwischung heterogener Zonen» (Gertrud Höhler) vereinfacht.

Argumentative «Sprachvernutzung» würde dadurch üblicherweise variabler: Jan Assmann fordert einerseits – entgegen dem traditionellen Festhalten an sinnstiftenden «Buchungen» – revisionsbedürftige «Umbuchungen», «Umwertungen», «Inversionen» und «Verschiebungen» zugunsten der «alltägliche[n] Lebensführung». Andererseits vervielfältigen «Dekonstruktionen» und «Rekonstruktionen» – aufgrund verschiedener religiös-politischer Sinnenwelten von «Recht und Kult» (Jan Assmann) – dingliche Relativitätsthemen eines modisch-kleidsamen «Gewandtausches», Konstruktionsentwürfe einer bewusst-sprachlichen «Aktualisierung» oder Inszenierungsmodi eines verfahrenstechnischen «Paradigmenwechsels». Um mit der Funktionalität einer gleichen Sprachebene zu rechnen, die allerdings eine revisionistische «Nichtgleichschaltung» kaum auszuschließen vermöge, kann Jan Assmann nun seine Gleichheitsthese entfalten. Denn die «Ursprünge des Bundesdenkens» würden bis in die antistaatliche Phase zurückreichen und hätten nicht nur eine flottierende «Beziehungsumbuchung», sondern auch eine «Fülle begrifflicher Übertragungen nach sich gezogen». Universalistisch stützt diese Kognition insofern Assmanns zentrale Konstruktionsthese: «Ein legitimer Staat braucht das Königtum Gottes», denn zeitlich entfristet «gelten Gottes Gesetze für immer und ewig». Wenn auch die «Geschichtlichkeit und Kulturabhängigkeit des Menschen» jetzt traditionell schärfer in den Blick gerät, dann heißt das nicht, die menschliche ««Natur»» mithilfe fortschrittlicher Methoden der Biologie – wie die der Unterschiedlichkeit von «Evolutionstheorie, Genetik und Ethologie» – in zügiger naturalistischer Interdisziplinarität unter dem «Begriff ‹Anthropologie›» (Sabine Föllinger/Diego De Brasi) modernistisch zu vereinnahmen.

Ein Bündnisvertrag setzt Bündnistreue voraus. Diese «Übereinstimmung» ist sprachlich kodifiziert, aber weder auf Analogie noch auf Metaphern beschränkt: Die fürsorglich-unvergängliche Selbstvorstellung Gottes in der Dornbuschszene «Ich bin, der ich bin» gründet im «Exodus», der mit dem Auszug aus der ägyptischen Welt den Wechsel der Periodisierung in eine andere Sinnenwelt legitimiert. Assmanns buchhalterischer Formalakt rahmt nun eine dingliche «Transparenz», eine scheinbar kalkulierte «Durchschaubarkeit», die der «Transformation» durch die überprüfbare «Umbuchung» eine verbindlich-logische Gültigkeit unterstellen würde. Folglich wird sie



nicht «*verglichen* mit der des Volkes zu Gott, sondern sie wird dem Konto politischer Beziehungen abgezogen und dem Konto religiöser Beziehungen gutgeschrieben». Ebenso wäre diese materielle Art funktionaler «Konto-führung» theoretisch oder analog übertragbar auf eine «Theologisierung», auf die Stiftung einer neuen Religion nach dem «Modell politischer Bindungen». Überzeugt diese «Doppelgesichtigkeit der politischen Gewalt» im religiösen Verständnis sowohl in der objektiven Konstruktionsform «seiner erhaltenden, rettenden Gerechtigkeit schaffenden Weltzugewandtheit» (Jan Assmann) als auch im subjektiven Erwartungsakt einer zwingenden Handlungsnorm?

Wesentlicher ist das Ergebnis, dass «entsprechend der modernen Fokussierung auf die Materialität» (Sabine Föllinger/Diego De Brasi) – im abstrakten bzw. kalkulierten Assmann-Modell des Jahres 2015 – die kühn-verbindliche «Theologisierung des Rechts» in politischer Hinsicht als einen performativen Akt bekräftigt, der zur «Abschaffung der königlichen Rechtssouveränität» geführt habe: Nun würde die Tora das Königtum ersetzen. Aufgrund der «Exodus-Erzählung», die der «Geistesgeschichte der Alten Welt» eine bundestheologische Weisung gegeben habe, reflektiert Assmann nachhaltig, indem er die «Gegenwelt» Ägyptens voraussetzt, exklusiv über den «Einen Befreier» – «identitätsstiftend» als «performative Wahrheit», als Exzellenz-«Weisung» der Offenbarung, als Geburt des ausgewählten Gottesvolkes Israel, als «Ausstieg aus der mythischen Zeitordnung» und als «radikale Umorientierung des Menschen in der Welt im Zeichen von Verheißung (und Verwerfung), Treue (und Abfall)». Nicht zu vergessen sei die Reflexion über die Religion als «Wahrheit und Verpflichtung» oder «Erneuerung und Wiedergeburt». Vor ihrem Hintergrund befähigte der Exodus wesentlich zur fundamentalen Abgrenzung von den aus ägyptischen Gruppenbezügen wegführenden polytheistischen Wurzeln: Im Kern ist der Exodus eine irreduzible politisch-kulturelle «Apologie des Normativen» (Christoph Möllers) – Ermöglichung, Haltung und Geborgenheit eines festen Maßstabs.

Sein religiöser Konflikthalt hat keine «kollektive Konversion» (Jan Assmann) verursacht, deren terminologische Fragwürdigkeit weder eine außergeleitete Inszenierung noch die Billigung einer Projektion rechtfertigen würde. Vielmehr legitimierte der Exodus sowohl den Weg in die Freiheit unter dem Schutz göttlicher Wachsamkeit als auch das Dasein und die Glaubwürdigkeit des «Einen» Gottesdienstes. Ist aber das für alle Völker gottesfürchtig politisierte Programm, das im Konflikt das individuelle Innenleben würdigt, wirklich objektiv, universal-glatt und



identitär-endgültig geprägt? Kernfragen betreffen die Sprache selbst, ihre computergestützte Sprachrichtigkeit so wie ihre Reduktionspraxis nicht-normierter Sprache als zweckvolle «Wende»-Modi der «Übersetzung», «Identität» und «Transformation», als würden ihre Mittel – wissenschaftlich legalisiert – Tatsachen im Indikativ koordinieren:

1. Klärungsbedürftig im Einzelnen ist der Gesichtspunkt, dass der Exodus «zum narrativen Muster und Symbol grundlegender, geistiger und politischer Wenden überhaupt geworden» sei: Historische Einmaligkeit ist weder modellprädiktiv noch wiederholbar – sie ist ein Faktum. 2. Die Begriffe «Historizität, Fiktionalität und Literarizität» seien «unpassend» für die Verbindlichkeit der «Exodus-Erzählung», wie Jan Assmann ausführt. Die Exodus-Wirklichkeit ist dann unvereinbar mit seinem Modell-Urteil, die Israeliten hätten selbstsicher den «kosmogonischen Monotheismus, den sie bei den Babyloniern, Ägyptern und Persern» kennengelernt hätten, in einen «absoluten Monotheismus transformiert». 3. Der Philipperbrief enthält die Lehre, «Unser Staatswesen ist im Himmel» (3, 20): Als ««eschatologische» Haltung» (Joseph Kardinal Ratzinger) respektiert sie das «innere Maß», das die künftige Stadt, das «Heilige Berg»-Bild des lebendigen Gottes oder das «Himmlische Jerusalem» – wie im Hildesheimer Heziloleuchter (1061) – präfiguriert. 4. Die normative Erinnerungsfigur «Mose» repräsentiert etwas Typisches, wie zum einen das emblematische Tugendbild «Amboss» (Gen 4, 22; Dtn 6, 20–21; Jes 41, 6–7) ein Zeiger dieser Welt ist. Typus Mose wird zum anderen in der Bibelexegese vom Antitypus Christus, gleichsam vom entscheidenden Inbegriff von Glauben, Liebe und Hoffnung abgelöst.

Heilsgeschichtlich steht außer Diskussion, dass Mose sowohl die «eschatologische Wende» als auch die «Unmittelbarkeit zu Gott» (Joseph Ratzinger, Benedictus XVI.) verkörpert. Auf dem Hintergrund des Themas «Heilige Berge» verdrängt dieser Zusammenhang weder Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft noch unterschätzt er vermeintliche gesellschaftliche «Linsentrübungen», wenn die provokative wie polarisierende Glaubensthese gegen die scheinbar «offensichtliche Marginalität des Atheismus» (Günter Kehler) thematisiert wird. Wirklich fadenscheinig erschie-  
ne die Behauptung, wenn ihre Wirksamkeit in der wirklichen Referenz von Religion und Wissenschaft nur im Nebensächlichen vorhanden wäre. Gläubige Ansichten jeder Art können immer in der Beziehung zwischen Zentrum und Urheber handlungstreibend sein: Eine einheitliche Terminologie, gleichsam eine vermeintlich gelungene «Übersetzung» im philosophisch-theologischen Theoriemodus, erscheint dann eher als antimetaphy-

sische «Pilotage» einer inhaltsleeren Abstraktion. Dieses Alltagsphänomen, das auf Menschen zurückwirkt, steuert ein entzaubertes «Menschenbild» ohne Individualität und innere Wesenheit. In der makro- und mikrologisch vernetzten «Präzisionswissenschaft», die sich von natürlichen Wahrnehmungen der Wirklichkeit entfernt hat, entwirft die interdisziplinäre Vielschichtigkeit anthropologisch-spekulative «Berg-Projektionen».

Ihre modelltheoretische Machbarkeit scheint sich vom Geist traditioneller «Heiliger Berge» eindeutig abzugrenzen, sowohl durch «Transformationen» offener Parallelgesellschaften als auch mithilfe von Wunschwelten bzw. Möglichkeiten kombinierter «Modell-Verschaltungen». Ihr eventuell erzwungener «Normbruch» (Christoph Möllers), der die Normativität nicht gegen materielle «Abweichungen» schützen kann, hat sich als «metaethische Promiskuität» (Christoph Möllers) am Genomprojekt menschlicher Plastizität inzwischen im Individuellen und Sozialen dramatisch zugespitzt. Als praktische «gemeinsame Objektwahrnehmungen» genomischer Selbststeuerung stehen «verhaltenslenkende Formen für deviantes Verhalten» (Christoph Möllers) zur Disposition: 1. Die «Idee einer zentralisierten Normsetzungsmacht» kann auf die ethische Position einer entschiedenen Aporetik nicht verzichten. 2. Die genetische Selbstoptimierung des Menschen «vergrößert den «Alternativenreichtum, die Varianz, sozialer Praktiken» (Christoph Möllers), denn er reglementiert zum einen in der biomedizinischen Phantasiewelt ein biotechnoides Wissensprogramm und zum anderen die vermeintlich vorstellbare modellprädiktive Steuerbarkeit des menschlichen Lebens. 3. Solche Interventionen, die in die Keimbahn hineinwirken, beherrschen performative Erwartungen kontingenter «Kulturflüchter», weil sie den «wissenschaftsimperialistischen» Perfektionismus, den prädiktiven Humanismus des «anderen» Menschen oder den Experimentalismus des «Optimierten Menschen» befürworten. 4. Derartige Erwartungen, in denen eine «*Aspirationslücke*» den «Raum» zwischen der spannungsreichen Absicht und dem bevorstehenden «Auslaufen der Norm» verbinden würde, provozieren die radikale Wahrheit ethischer «Aktualisierung» (Christoph Möllers) im Namen Gottes. Oder ist die Modell-, Experimental- und Kombinationskultur zwischen Mensch und Welt das utopische Wissensprogramm der Zukunft, dessen Zumutungen von keinem moralischen Gehorsam begrenzt werden?

Zweifellos erfasst das «Speichergedächtnis» (Jan/Aleida Assmann) alle Wissensbestände und ist erstens theoretisch «angebotsorientiert», latent und korrektiv: Seine praktische Funktion regelt im Funktionsgedächtnis das Erinnern und Vergessen. Diesen konstruierten Gedächtnis-Zwiespalt

ergänzt zweitens ein sprachlich-diachrones Gedächtnis, das zwar auf Gegenwart bezogen ist, aber für Menschen zur subjektiven Fähigkeit einer korrigierenden Handlungsorientierung werden kann. Drittens konterkariert der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen oder Wissenschaft und Religion in praxi eine vermeintlich theoretisch-konstruierbare Schlüssigkeit der Interdisziplinarität. Gleichermäßen hätten nicht nur Forschen und Lehren ohne «Berücksichtigung von Religion» stattgefunden, sondern selbst empirische Triftigkeiten hätten in ihren sprachlichen Konzeptualisierungen die «Entkonkretisierung religiöser Glaubenssätze» durchweg «stillschweigend ‹vergessen›» (Günter Kehler). Viertens seien primär die Naturwissenschaften atheistisch bzw. «‹religionsfrei›», so dass – wie Kehler's Erklärungsansatz meint – die «Systeme ‹Wissenschaft› und ‹Religion› völlig unabhängig voneinander bestehen» würden. Fünftens habe die «christliche Religion ihren Anspruch verloren, Welt zu erklären und zu deuten». Intellektuell hätte das bei Wissenschaftlern zur Folge gehabt, dass der «inhärente Wahrheitsanspruch» nicht berücksichtigt würde. Sechstens verschränken sich der «methodische Atheismus» (Holm Tetens), ihre «konkurrierenden Identitäten» (Felix Wilfred) und ihre kognitiv-funktionalisierte Bildungsvermittlung in der Vorstellung eines pädagogischen Kompetenz-Modells. «Erziehungswissenschaftlich» haben sich inhaltlich-formale Lernprozesse mit politischem, ökonomischem, kompensatorischem, kulturellem und sozialem Systemdenken im «pilotierenden» Indikativ auf Zukunft «eingerrichtet».

Das schillernde Schlagwort «Reformbedarf» erhält in den systemischen Strategien der Sprachregler ambivalente Wertungen. Es ist einerseits ein reglementierendes Zukunftswort geworden und andererseits ist es «verkümmert» zum rationalisierten Wiedergänger der Wissensmobilität – gleichsam als progressive Entmythisierung der Wissenschaftsreligion, die Bedürfnisse «einheitswissenschaftlicher» Kompetenz-Zwecke befriedigen soll. Was «beglaubigt» dann Politiker, Praktiker und Wissenschaftler, motiviert sie zur aufgeschlossenen Religiosität und ermutigt sie darüber hinaus konzeptionell zum Ausgleich gesellschaftlicher «Zerklüftung», zur Förderung caritativer Erinnerung und europäischer Solidarität, wenn sie nicht das Vergessen priorisieren wollen?

Umgangssprachlich ist das Verhältnis von Vision und Wirklichkeit asymmetrisch, die das stete Ringen um Form und Inhalt nicht erleichtert. In meiner Vorstellung, die mich nach dem Berufsende über zehn Jahre lang «epochenübergreifend» und multidisziplinär intensiv beschäftigt hat, sollen darum «Heilige Berge» keine «bloßen» Bollwerke kulturgeschichtlicher

Dogmatik darstellen. Vielmehr müssen sie in zugänglicher Sprache Dimensionen ihrer «Exzellenz» entfalten, wie die christlich gestiftete Religion mit ihrer Verschränkung von Vernunft und Gefühl, Mythos und Identität sowie Ideellem und Materiellem das Denken und Handeln optimistisch und leidensfähig über Jahrtausende mitgestaltet hat. Als einzelne Identitäten, die Wirklichkeit in vieler Weise absolut, kämpferisch, affirmativ, friedvoll oder moderat einhegen, werden «konkurrierende Identitäten» dann zu wichtigen Modi des Bildungsgedankens. Prädiktive Leistungen ihrer «Übersetzung» sind zwar an das «Lernen» (griech. «mathein») und «Leiden» (griech. «pathein») gebunden, aber sie sind nie spannungsfrei gewesen: In der Vergangenheit, den verschiedenen Periodisierungen und Darstellungsräumen, haben Religionen aufgrund ihrer fundamentalen, kontinuierlichen, historischen und mentalen Relevanz dazu beigetragen, Probleme und Lebenswelten der Menschen beherrschbar zu machen.

Schwerpunkte des überlieferten Welterbes, deren Bedeutungsgrad dem Spagat zwischen natürlicher Wahrnehmung und reflektierter Begrifflichkeit selbst Perspektiven, Phänomene und Motive inhärent ist, charakterisierten nicht nur die christliche Religionskultur, sondern sie prägten diachronisch, synchronisch und universal elementare Sinnstrukturen des «inneren» Menschen. Christlich-diakonische Sinngebungen differenzierten zum einen die lebendige Auseinandersetzung und den Austausch mit anderen Kulturen, zum anderen sensibilisierten sie auch kontinuierlich die Tradition einer Lebensorientierung sowie die institutionelle Weiterentwicklung der Kirche mit ihrem Einfluss auf die Weltordnung. Von Anfang an, gewissermaßen im Panoramablick auf die Götter, überragt zu Ehren eines bestimmten «Heiligen Bergs» – selbst als «Exzellenz-Matrix» des geoffenbarten Zentrums – nicht nur die christliche Gemeinschaft und Gegenwart des Gottesglaubens, sondern symbolisiert auch die Gestalt Jesu Christi, die Einheit der vier Evangelien in der «Heiligen Schrift», die gottesdienstliche Feier, bestimmte Lehren als Dogmen oder die barmherzig praktizierte «Caritas», die Leidenden, Armen, Kranken und Randständigen hilft.

Die über den Zeitraum von weit über sechstausend Jahren reichende Vielfalt der Sprachen und Kulturen ist in ihrer systemischen Komplexität ein gewaltiges perspektivenreiches Experimentierfeld, so dass es sich wohl von selbst versteht, keine Vollständigkeit und Genauigkeit auf allen Gebieten beanspruchen zu wollen. Ob ich alle Abhängigkeiten kenntlich gemacht habe, die den Nachweis «geistigen Eigentums» tragen, erscheint mir selbst ein bisschen zweifelhaft, weil sie mögliche Vorwürfe nicht entkräften könnten, dass ich Ideen, Anregungen und Möglichkeiten indikativisch,

eigennützig oder unbewusst «ausgebeutet» hätte. Mit diesem «Statement» möchte ich nicht nur um Entschuldigung, sondern auch um Nachsicht bitten, dass ich auf ein Meer der Fußnoten, d. h. auf professionelle Quellen-nachweise, ganz bewusst verzichtet habe: Fremdsprachige Zitate werden im Regelfall übersetzt und sind im Original sofort überprüfbar. Standardaparate gelehrten Wissens, als deren Schuldner ich mich nicht ausschließe, hätten zwar die professionelle Wissenschaftlichkeit erhöht, aber nicht zwingend zur besseren Verständlichkeit beigetragen. Interessenten und Experten finden ohnehin schnell die aus den Büchern und Aufsätzen «geplünderten» Zitate. Zwar haben Einflüsse, Abhängigkeiten und Bedingtheiten ihre zentrale Bedeutsamkeit, aber deren genaue Angaben sind – «last, not least» – auch über Glossare oder Register in Zeiten beschleunigter Mobilität ohne großen Aufwand leicht zu erschließen. Dafür leistet das Internet den Sucherinteressen und Überprüfungen zusätzlich hilfreiche Möglichkeiten.

Global-kulturelle Verschiedenheit, historisch-kultureller Wandel und heterogene Entwicklungen wie die multinationaler Konstellationen befruchteten zweifellos eine diffizile Vielfalt, die Menschen zugleich Einsichten vermittelte, dass es selbstredend in religiösen Symbolsprachen Grenzen dieser Verschiedenheit einzuhegen gäbe. Moralische Gesetze als notwendige Regulative menschlichen Miteinanders wurden von physikalischen Gesetzen, nämlich erfahrbaren Abhängigkeiten der Menschen von Natur und Wirklichkeit, durch die Dualität der Tatsachen von Sein und Schein, Wirklichem und Unwirklichem oder Wahrheit und Unwahrheit bestimmt. Eine abstrakte Theorie, die Scheuklappen der Einseitigkeit ausbildete, stellte die «Dichotomie von theoretischem und praktischem Wissen» (Marian Füssel) nicht infrage, vielmehr steuerte die wahrnehmende Art und Weise soziale Handlungen, wie Menschen auf ihre natürliche Umwelt zu reagieren haben.

Der Sprachgebrauch des Expertenwissens, wie schon derjenige der Jäger und Sammler, dann das sprachliche Vermögen der Hohepriester, Könige, Strategen, Heiler, Architekten und Philosophen, verwandelte letztlich mythische und antike Verhältnisse in abwehrende, kriegerische, gute und heilsame Wirklichkeitsprozesse zukünftiger Entwicklungen: Appelle an Götter blieben leere Worte, solange nicht die Sprache selbst das Wesen sowohl phänomenologisch im «synonymen Gebrauch von ›göttlich‹ und ›heilig‹» (Maxim Pylajew, Konstantin Antonow) als auch antireduktionistisch im religiösen Bewusstsein qualifizierte. Der Glaube an die Götter oder an den «Einen» Gott bestimmte die gemeinsame Haltung «frommer» Menschen gegenüber dem «Heiligen», indem sie konsequent die «gute» Haltung durch Zuspuch oder die «sündige» Position durch Ablehnung demonstrierten:

Apostel Paulus argumentierte gegen jeglichen Götzendienst und das Verzehren von Götzenopferfleisch – in seiner polemischen Einschränkung sind Götter Dämonen oder Teufel (1 Kor 10, 20), die Geltungsansprüche des Faktischen «durcheinanderbringen» (griech. «diaballein»). Der «Teufel» (griech. «diábolos»; lat. «diabolus»), im Alten Testament dem «Satan» (hebr. «Šāṭān») vergleichbar, erscheint leibhaftig als Tier (Kröte, Fisch, Drache, Katze, Hund, Wolf, Bär, Schwein, Ochse), Mensch oder Mensch-Tier-Mischwesen bzw. Chimäre (Mensch mit Hörnern, Vogelkrallen, Bocksbeinen, Flügeln, Hufen, Schwanz). Im christlichen Glauben personifiziert er durchweg schwankhaft-menschliche Züge, widergöttliche Mächte und höllische Helfer als «Brückenbauer»: Die Existenz des Dämonischen und Teuflischen (Gen. 3, 15) verkörpern gefürchtete Gestalten, denen das widerwärtige «Böse» (Mt 13, 19. 38; Eph 6, 16; 1 Joh 2, 13; 5, 18) mit dem Prädikat «Verdreher», «Verwirrer» oder «Verleumder» anhaftet.

Vornehmlich die gemeinsame Orientierung bewies die gute «innere Eigenheit des Erlebens von Religion» (Maxim Pylajew, Konstantin Antonow), die sowohl die Übereinstimmung des «Frommen» mit dem «Heiligen» als auch ontologisch und nachweisbar das Narrative mit dem Göttlichen inkludierte. «Fromm ist, was *alle* Götter lieben, unfrohm was *alle* Götter hassen» (Maximilian Morschner): Nur die «Ehrfurcht vor Gott und der Wahrheit» sind nach Georg F. W. Hegel in seiner 1822 veröffentlichten «Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie» ein «Prinzip für eine wahrhafte Bestimmung», die schon im «Urzustand des Innern» dasjenige markiert hätte, «durch welchen alles Fromme fromm ist» (Platon, Euthyphron, 6d). In der christlichen Theologie enthält diese Nachfolge die «Frage nach dem Verhältnis von göttlichem Willen und Vernunft» (Euthyphron, 10a–11b), aus der sich geistesgeschichtlich eine «Tradition der Rationalitätskritik» (Christoph Möllers) ergeben habe. Nach Möllers Auffassung kann weder eine «universale Vernunftethik» noch ein «so anspruchsvolles Rationalitätsmuster» den Geist religionsloser Reduktionen rechtfertigen. Stets bleibe er ein «riskantes Unterfangen»: Folgerichtig lässt sich die christliche Theologie auch nicht auf die Tradition einer Moralitätskritik reduzieren, will sie nicht «die Eigenheiten ihrer Gotteskonzeption» verlieren.

Hegels philosophische Sicht, die «Versöhnung des Glaubens und der Vernunft», rechtfertigte im Frommen eine Gültigkeit, die das allgemeingültige Fromme als Gottloses ausschloss und dagegen das «natürliche Gefühl», den «natürlichen Willen» und die «ewige Geschichte» einzig dem «reinen und frommen» (Ijob 8, 6) Wesen vorbehielt. Im alttestamentlichen Handlungssinn unterstrichen real definierende Worte diesen dinglichen Zusammen-

hang mit den Worten «setzt einen reinen Hut auf sein Haupt» (Sach 3, 5). Analoge Bilder vom «Sich-Zeigens des Seins» (Walter F. Otto) gestalteten Geschehenes wahren Seins. Gottes Stadt, Jerusalem mit Davids Zionsberg, hatte nicht nur schon eine Geschichte, sondern die Kirchengründung in Rom, auf dem «Mons Vaticanus», nahm Einfluss auf die Gesamtgeschichte: Die Kirche Gottes, wie ein vom «Gold-» bzw. «Lichterglanz» erleuchtetes Zentrum, hat metaphorisch zwei «Herzkammern», die mit dem «Blut» ihren ganzen «Leib» (lat. «corpus») versorgen – vergleichbar den Kapillaren des Blutkreislaufs.

Integrativ begründete Gemeinplätze sind multiperspektiver Natur: Die geglaubte Exzellenz des davidischen Zionsbergs, seine erweiterte Einzigartigkeit als Zions «Heiliger Berg», verzauberte religiöse Erscheinungen der Botschaft Jesu, so dass schließlich Roms Universalanspruch kirchliche, normative und integrative Wechselwirkungen bis heute wie gemeinschaftliche Wesenseigenschaften repräsentiert – das sind Glaubensverhältnisse, deren kirchliches Erfahrungsmodell zwischen Zentralität und Marginalität die Frömmigkeit als religiöse Form von Tun oder Unterlassen bewertet oder vom Rand her auf das Zentrum zurückwirken lassen will. Ihre in dieses Spannungsfeld eingebetteten Modi, Seh- und Handlungsweisen qualifizierten bei aller Relativität und Pluralität der Wirkungsgrade – auch ohne theoretische Rahmung der Wissenschaftler – kultursprachlich «Große Bilder», die in moralischer Polarität Wertungen kennzeichnen, deren Bandbreite auf der Folie einer reduzierten Wirklichkeit kulturelle Tendenzen vom «Harmonischen» bis ins «Disharmonische» durchscheinen lassen.

Im Wandel des Zeitgeschehens, in denen Juden und Christen Gottes Wirklichkeit die Ehre gaben, entfalteten sich Sprache, Worte und Begriffe mit materiellen Verfahren semantischer «Umbuchungen», kognitiver «Verschiebungen», «radikaler Umpolungen» und experimenteller Determinierungen sowie verstetigter «Übersetzungsfehler». Wandlungskräfte der Sprache, darunter die magische Materialität der Möglichkeiten und die Wirklichkeit der Sprachverschüttung, beglichen erlittene Substanzverluste, beschleunigten Entwicklungen, erledigten «vollständige Umorientierungen» (Jan Assmann) und verhalfen zu hilfreichen «Passungen für uns» (Wolfgang Ißbach) – alles zusammen und modern ausgedrückt – dingliche Diktate unaufhaltsamer Strukturveränderungen. Pluralisierungs-Merkmale und Modifizierungen im Radius eines Christseins, denen im Zeitablauf sprachlich eine hohe Konstanz nachgesagt wurde, veränderten phänomenologisch ihre multipolare Brauchbarkeit oder «bleichten» ihre innere Verfassung des Wortes bis zur gebräuchlichen Entzauberung aus – indok-



trinitativ, substanziell, evolutionistisch und systemisch bzw. systemtheoretisch. Was sie vor dem Hintergrund von Konflikten, Glaubenskriegen, Reinheits-Ansprüchen einer anderen Religiosität, Lehrpositionen umstrittener Fragwürdigkeit oder als nützliche Prozesse im Alltag auslösten, waren intersubjektive wie interaktionelle Kommunikationen, deren allmähliche Schwundformen geoffenbarte «Bildeindrücke» überlagerten, verdrängten oder auf alternative ideologische Erlösungskonzepte ausrichteten.

Angesichts dieser weitreichenden Wechselverhältnisse weiche ich von der allgemein geübten, wissenschaftlichen Konventionalität ab, aus gliederungstechnischen Gründen der vernünftig-«gesetzten» Chronologie ganz das Feld zu überlassen. «Epochen» bzw. «Phasen» sind zwar unverzichtbare «heuristische Instrumente» (Jens Schröter), aber sie dürfen den Nachvollzug von «Übergängen» samt ihrer vielfältigen Facetten nicht beeinträchtigen, wenn Theoriebegriffe die perspektivische «Durchläufigkeit» über große Zeiträume pilotieren. Aus dem Grunde räume ich der thematisch gliedernden Systematik einen größeren Wert ein. Ihre miteinander korrespondierende Darstellung, die das Dickicht der Argumentation strukturiert, wird ein Beitrag sein, die jeweils kontextbezogene Kritik im Einzelnen zu orientieren. Wartet nicht der Leser, dessen Symbolkraft Walter Benjamin (1892–1940) insbesondere Franz Kafka (1883–1924) in der Erzählung «Vor dem Gesetz» (1915) vorbehalten hat, dort wie der «Mann vom Lande»? In ähnlicher Weise – von Kafkas auktorial-sachlichem Blickwinkel typisiert – sitzt er «auf dem Schemel vor der offenen Tür des verschlossenen Textes» (Marie Theres Fögen). Kafkas Erzählung, dessen Text es so nur einmal für den Leser gibt, «gleicht einem Hapax legomenon» (Peter von Matt).

Das antike griechische Beispiel, analysiert unter dem Thema «Mythos und Wissenschaft», charakterisiert sowohl den in der Vergangenheit verwurzelten als auch den seit Renaissance, Humanismus und Reformation aufgebrochenen «Zwiespalt unserer Kultur» (Kurt Hübner): Darin begründet ist die gängige Redewendung von der «Entdeckung» bzw. «Wiedererweckung» (Jacques Le Goff) des Menschen. Entsprechende Gestaltungsmittel der Ausführungen werden in sechzehn Kapiteln abgehandelt. Einzelne Gliederungskapitel entfalten primär Wege und Stadien, mit deren Erkenntnishilfen historische wie gelehrte «Zweifel» zu beurteilen sind: Relevante normative «Zwiespälte» sind den gläubig-wahrnehmenden und erkennenden Menschen im Großen wie im Kleinen existenziell «eigen», wenn vom «Enteignen» die Rede ist. Etymologisch ist das altgermanische Adjektiv (mhd. «eigen»; ahd. «eigan»; got. «aihan»/«aigan»), auffallend als «Eigentum» (got «áigin») in grammatischem Wechsel zu «áiþ», das früh verselbständigte zweite Partizip eines ehemals



gemeingermanischen Verbs mit der Bedeutung «haben, in Besitz nehmen, geben». Es drückt demnach «in Besitz genommen, besessen» aus. Eine Ableitung davon ist im Neuhochdeutschen «eignen» (got. [ga]eiginōn; ahd. «eiginēn»; mhd. «eigenen»), das sich erhalten hat in «sich aneignen, über-, zu- oder enteignen». Menschliche «Eigenheit» erscheint wie eine Charaktereigenschaft oder manchmal wie eine «schwankende» Gesinnung des Lebens, in der sich die Kulturgeschichte mit dem Anteil der Kirche wie ein Werkzeug Gottes verschlüsselt bemerkbar macht. Diesem Gesamtbereich «zugeeignet» sind meistens historische «Quellen», sog. «Quellensprachen», die in originaler, literarischer, wissenschaftlicher, publizierter und medial weitester Auslegbarkeit bearbeitet eine «Große Komplexität» darstellen. Während die «Eigenheit» der gewesenen und zukünftigen Kirchengeschichte bewahrheitet ist, hängt es von den Umständen und den Einschätzungen «unschlüssiger» Menschen ab, wie sich eine Weissagung im Neuen Testament, die der Zukunft der Kirche vorbehalten ist, das geistliche Zeichen als «Ereignis» den Gläubigen «vor Augen stellt» (ahd. «[ir]-ougen» zu ahd. «ouga»; mhd. «[er]öugen»).

Genaue Geschichtskenntnisse allein reichen zwar nicht aus, aber sie tragen zum besseren Kenntnisstand bei. Interdisziplinär könnten sie praktisch «gesetzte» Verfahren, begrenzte «Paradigmen» qualitativer «Eigenheiten» oder Schemata theoretischer und methodischer Entwicklungen entfalten, wenn sie mit einem modellprädiktiven, meta-historischen und zukünftig-pilotierenden Richtungssinn überreden wollen. Das alles ist kein überzeugender Gleichgang im Sinne eines linearen Fortschritts. Wahrscheinlich vermeintlich übertreibende Manipulationen sektoraler Zäsuren, traditioneller Umbrüche, ideologisch-glatter Übergänge oder so genannter «qualitativer Sprünge» beeindrucken vordergründig denkende Klischee-Menschen in dem Maße, wie Gelehrte wissenschaftlicher Begrifflichkeit weder auf die magische Materialität mit ihrer Tragweite von «langer Dauer» (franz. «longue durée») noch auf das narrative «Abhorchen» von «Geburtswehen einer neuen Welt» (Wolfgang Ißbach) verzichten können. Alles was religiös vor den letzten Dingen liegt, analysieren Forscher wegen ihrer sprachlich offensichtlichen «Eigen-mächtigkeit», um sie je nach Tradition, Ego-Intention, Strategie, Identität, Wissen und Können als soziale, staatliche, traditionelle, mentale, kulturelle und experimentelle Wirkfaktoren neu zu klassifizieren, neu zu politisieren und neu zu interpretieren. Da mit den Worten Wolfgang Ißbachs in der «Geschichte der Natur» alles beim Guten angefangen habe, sei und bleibe sie das «Werk Gottes», zu dem seine Trinität beigetragen habe. Seine Differenz zum Nicht-Guten beurteilt der Sozio-

loge als binäre Beziehung, in der Form einer Polarität: Sie ist zum einen die «Geschichte der Freiheit vom Bösen», zum anderen die eines Bereichs als «*Menschenwerk*». Demgemäß verdichte sich die «Selbstverschuldung des Menschen» gleichsam in einer «Konzentration auf die Subjektivität». Andere «Zwiespälte» und Antworten sind genauso schlüssig und möglich, um eine geistig-globale «Entschuldigungstheorie» zu schematisieren, die eine neue, eine energische Gegenwehr zur Linderung von Armut und «terroristischer Religiosität» realisiert.

Aufgrund der vorliegenden Sachlage besteht für mich kein Zweifel, dass primär die Logik des «jüdisch-christlichen» Endzeitdenkens mit Jerusalems «Heiligen Berg» die Blickwinkel in methodologischen Varianten so erweitert hat, dass der Verzicht auf eine «epochal» konsequente Gliederung zugunsten der «epochenübergreifenden» entscheidende Ausschläge ergeben hat. Der in der Tradition vieler französischer Historiker argumentierende Jacques Le Goff kritisiert beispielsweise die «zentrale Stellung» der «Renaissance» und «bewertet» und periodisiert in seiner These das «lange Mittelalter» von der Spätantike des dritten bis siebten Jahrhunderts dann bis ins 18. Jahrhundert. Während Le Goff einen multikausalen Zeitraum um die Mitte des 18. Jahrhunderts der «Französischen Revolution» vorordnet, reglementiert und personalisiert Friedrich Ohly in seinem Aufsatz «Synagoge und Ecclesia» den Periodenwechsel mit dem deutschen Literatur-«Olympier»: «Das Mittelalter endet erst bei Goethe. Er sah die eigene Zeit als neue Zeitenwende». Der französische Historiker ergänzt seine Ausführungen: «In der Kontinuität religiöser Periodisierungen gab es im Mittelalter noch andere Zeitkonzepte». Goff's «Wertung der so definierten Sequenzen» würde wie ein «Integral» für das «lange Mittelalter» und eventuell für die «Moderne» wirken.

Die globalisierte «*Geschichte ohne Epochen*» ermöglicht allerdings neue «Einteilungen» oder neue «Perioden», weil sie «sowohl künstlich als auch vergänglich» ein komplexes «Menschenwerk» seien – genauso wenig «wertfrei» wie eine aufgezwungene «westliche Zeitrechnung»: Die «Unzulässigkeit der Renaissance als eigenständige Periode», auch wenn ihre «künstlerische, literarische und politische Elite» zumindest in Italien von einer «Welle der Rückkehr zur Antike» geradezu mitgerissen wurde, würde Möglichkeiten schaffen, um auch die «Zeit zu globalisieren» (Jacques Le Goff). Denn die nicht gemessene «lange Dauer» des Mittelalters und die «gemessene Zeit» würden subjektiv nebeneinander existieren, so dass Probleme der Globalisierung erst zwischen diesen beiden Einheiten objektiv geordnete Beziehungen finden müssten. Das wäre ein spannendes Kultur- und

Erziehungsproblem, das in neuem Anspruchsdenken und als «Prüfstein für die Kenntnis der Geschichte» (Jacques le Goff) zu bewerten ist.

Um der Globalisierung wie einer «Gleichmacherei» (Jacques Le Goff) zu widerstehen, sind eigenständige Gründungsmythen und «Periodisierungssysteme» (Jacques Le Goff) der verschiedenen «Modernen» zu berücksichtigen. Dabei könnte der ungeklärte Streitfall weiterwirken, inwieweit ein totaler weltgeschichtlicher Korrekturbedarf den ägyptologisch-strittigen, antiken Ursprung von «Moses», von «Adam bis Moses» und von «Moses bis zur Geburt Christi» für entsprechende Modell-Reaktionen gegen Periodisierungen Daniels und des Aurelius Augustinus (354–430 n. Chr.) verstetigen könnte. Langzeitwirkungen würden «erneuernde» und konkurrierende Impulse regelrecht «entfesseln», die zuweilen von der vor- und nachchristlichen Zeitrechnung, dem «einzigen chronologischen Schnitt», wegführten. Um ihrer Wiedererkennbarkeit willen sind Einzelteile derartiger Gliederungen auf innovative «Periodisierungssysteme anzupassen» (Jacques Le Goff). Zweifellos würde die «Menschheit in der Dauer», die sich «in der Zeit organisiert und entwickelt» (Jacques Le Goff) hat, mit ihren historischen Bedingungsgefügen auf vielfältige Götter, Kultur- und Staats-Verhältnisse der anderen «Modernen» treffen.

Das beträfe zukünftig Periodisierungssysteme, in denen nicht nur verschiedene Perioden wegen ihrer Dauer, ihren Wechseln und Reichweiten herausfordern würden, sondern ebenso ihre globalen Zusammenhänge zwischen Europa, Amerika, Afrika, Indien, China und Japan, wenn diese diachronisch und synchronisch analysiert werden sollten. Ihre Geschichte zu periodisieren ist ein schwieriges Unterfangen, denn die von der «Erneuerung» losgelösten Zusammenhänge zwischen «Renaissance» und «Säkularisierung» (Jacques Le Goff) würden kaum etwas pauschalisieren können, es sei denn, sie würden sowohl systemimmanente als auch monokausale Gleichwertigkeiten suggerieren. Vergleichende Periodisierungen sind komplex, subjektiv und diskursfähig zu konstruieren, will man sich nicht nur auf progressive Entwicklungen konzentrieren. Denn der europäische Renaissance-Begriff wäre zwar in der Theorie ein Verfahrensweg, der aber in der Praxis mehrheitsfähig sein könnte, da er sich vom «Singular zum Plural» entfaltet hätte. Genauer gesagt würde das «nicht «eine», sondern «mehrere» Renaissance» und andere Zeitkonzepte hervorbringen. Da die anderen Renaissance vor der «eigentlichen Renaissance stattgefunden» hätten, wären sie als assoziative, temporale und funktionale Werkzeuge nur «Vorläufer» gewesen: Selbstverständlich ist Le Goff's These nicht problemfrei anwendbar, weil sie im Einzelnen noch stärker differenziert werden

muss. Die vorliegende Untersuchung ist ein «Periodisierungsversuch».

Die epochenunabhängige Kontinuität, die mit dem Verzicht auf eine verengte «gesetzte» Periodisierung sicherlich Widerspruch hervorruft, nuanciert, qualifiziert und fundiert bisher unbeachtete psychosomatische, sprachlich-vertraute Wirkungen der «Nervensysteme» mithilfe rückwirkender, korporativer «Äderungen» des Lebens. Vieles vermögen sie im geistigen Horizont sprachlich-leserorientiert, inhaltlich-literarisch und dispositiv-peilend beim Adressaten nicht völlig auszuräumen, denn kein Volk will ein Volk minderen Rechtes sein. Prinzipiell besitzt ihr «ädernder» Anteil in der Wortstrategie jedoch Vorzüge, weil sie qualitative Verstärkungen durch die suggestive Wiederholung – wie Pulsschläge in den «Lebensadern» – wirken lassen können. Dabei hätte jeder, der auf vordergründige Dramatisierungseffekte verzichtet, zumindest eine Erfolgswahrscheinlichkeit im Blick, insbesondere dann, wenn ihre von vielen Identitäten getragenen Erwartungsperspektiven wesentlich in sich selbst begründet sind. Wesen und Gestalt der Kirche bezeugen im Christentum gleichermaßen – wie schon gesagt «kontingenztzabweisend» und «entzauberungsresistent» – das **«bleibend Gültige und ständig Verpflichtende und schlechterdings Unverzichtbare»**. Theologe Hans Küng erklärte diese «Dialektik von Wesen und Gestalt» mit der wissenschaftstheoretischen Konstruktion von Paradigmen bzw. Paradigmenwechseln, die sowohl das begrifflich «Bleibende» als auch ein sich «Veränderndes» auf der Ordnungsfolie «seiner jeweils geschichtlichen Konkretion» hinreichend beantworten würden.

Küngs «Dialektik», die ihn als Verfechter des Kirchendogmas, der Tradition und Kontinuität innerhalb der historischen Entwicklung festlegt, ist keine entrückte Ausdrucksweise einer Gefühlswelt, die den dogmatischen Berggipfel zugleich in neuen Glanz hüllt. Im Gegenteil laute die Ganzheit: Was dialektisch **«nicht zu trennen»** und **«nicht zu identifizieren»** sei, dürfe nicht dazu führen, insbesondere das «Böse im Christentum» zu verharmlosen. Im Gegenteil, was zueinander im Widerspruch «konkurrierender Identitäten» stände, das hätten im historischen Zeitablauf sprachliche Modularisierungsmittel vom wirklich «Widersprüchlichen» bis zum «pervertierten Wesen» verschoben.

Könnte diese sprachlich-objektive und subjektiv ins Auge fallende historische Entfremdung wirklich in Gott «aufgehoben» sein? Hans Küng hat die Entfremdung, die sich innerhalb vernünftiger Sequenzen der kulturellen Ganzheit durch verstehensstrategische «Paradigmenwechsel» abspielt, nicht nur normiert, sondern er historisiert auch seine Differenz-Sicht in demonstrativer Bezogenheit: **«Des Christentums wirkliches Wesen ereignet**

**sich im Unwesen**». Da das «Widerchristliche» eine «Grundgegebenheit» sei, verbalisiere vor allem die «analytische Betrachtung» eine normierte «Gegenwartsdiagnose». Notwendigerweise erzeuge dann der «Reformdruck» eine moralische Aufmerksamkeit, die sich in einer «Apologie» und in einer «notwendigen Erneuerung des Christentums» manifestieren würde. Wurden nicht Küngs kirchliche «Spezifika» bereits von Kausalitäten der Zeit- und Problemverschränkung nachhaltig herausgefordert? Wolfgang Eßbachs multidimensionale Sicht verengt sich zudem auf die Reduktion eines ideologischen Zwiespalts, der kaum noch zwischen Roms wirkkräftiger Kirchenpolitik und der universalen Vielfalt modifizierter Heilswege – bei aller Verschiedenheit und Bezogenheit – optimistisch zu differenzieren vermag: «Die Idee der Einheit der Kirche scheiterte von Anfang an der Vielheit der Welt und der mannigfaltigen Religiosität der Menschen».

Küngs Rigorosität modelliert eine abstrakte Verwendungs- und Gliederungsfähigkeit, die Fragen nach dem «Wesen» und «Unwesen» aufwerfen, wie denn historische «Ereignisse» entweder unter dem Aspekt der Reformbedürftigkeit oder der Handlungsrelevanz zu beurteilen seien: Erkenntnistheoretische Begriffe und Zusammenhänge formen Systemelemente aufgrund der konstruierten Verfahrensweise einer Paradimentheorie, als würde sie zum einen die Konzeption ethisch-religiöser Wertbezüge nur in der Art einer wissenschaftlichen Entwicklung widerspiegeln. Zum anderen leitet sich aus der Lebenspraxis offensichtlich eine vernünftig gesteuerte, zukünftig-defizitäre Entwicklung ab. Auf welche Weise vermag das kontinuierliche Wechselverhältnis, das zwischen dem Exzellenz-Zentrum «Heiliger Berg» und der Moderne den langzeitigen «Wandel der Gestalten» sowie das menschlich-verdeckte «Un-wesen» hervorgebracht hat, das «eigentliche Wesen des Christentums» schärfer zu profilieren?

Zweifellos variieren globale Prozesse der Rationalisierung, die auch Naturphänomene langfristig in eine Materialisierung, Axiomatisierung, Paradigmatisierung und Hybridisierung zu verschieben vermögen, gleichermaßen Theorien, Programme und Modelle navigatorischer Lösungen. Ihrer Übereinkunft sind dadurch Verstehensstrategien des Selegierens, Selbstproduzierens, Selbstregulierens und gesellschaftlichen Wissens – mit dem komplementären Ziel erklärungsstrategischer Umgestaltungen – gewissermaßen eingeschrieben. Dann wäre die Funktionalität vereinfachter Weltbilderfahrungen das eine, die überzeugende Konzentration des Anthropologischen auf das Eigentliche, die «christozentrische Engführung», das andere: Jesus ist die «lebendige Gestalt» und die «konkrete Person», die den «Weg, die Wahrheit und das Leben» (Hans Küng) verkörpert. Seine

Menschlichkeit ist der Maßstab, die sich unantastbar gegen vermeintliche genetische wie körperliche Degenerationen wendet, insbesondere gegen das «Synonym für ‹absteigende› Deszendenz» (Peter Weingart u.a.).

Was wir nunmehr erleben, ist das weltweite Überhandnehmen eines selektiv-«rein» auftrumpfenden Neo-Rassismus, der in Verbindung mit wissenschaftlichen Auslese-Optionen eine eigene Gestalt des Mimetismus und Experimentalismus annimmt. Handelt es sich um eine bisher unterschätzte «eugenische» Kontinuität, die Menschenträume der «Nachahmung» – allerdings mit bemerkenswerter Zähigkeit – durch radikal «verwissenschaftlichte» Machbarkeit, Zuchtwahl und Veredelung manifestieren will? Die Verantwortung ist allen Menschen aufgetragen, in welcher Weise sie zwischen dem «Natürlichen und Künstlichen» (Eva Schürmann) und dem memorialhistorischen und gedächtnispolitischen «Anpassungsbegriff» differenzieren oder den memorialtechnischen und systemtheoretischen «Passungsbegriff» mit biologischen Selektionsprinzipien des Blutes, der Reinheit, Rasse und «Rassenhygiene» fusionieren wollen. Wer sich auf das schillernde Wort «Rasse» beruft, bleibt zunächst im Traditionellen, im Kontrastiven und Absurden: Das Schlagwort »Rassismus« wird in Debatten zur politischen Moralkeule. Zugleich hat sich jede ethische Kontrolle gegen mimetisch überbordende «szientistische Strategien» (Peter Weingart u.a.) einzustellen, die sich sozialtechnologische Regularien zivilisierter Erneuerung mit einem «selektionstheoretischen» Paradigma auf die Fahnen geschrieben haben.

Im Vergleich zu Künigs rationalem «Paradigmen-Modell» erweitert sich Wolfgang Eßbachs soziologisches «Religions-Modell» beispielhaft zur alternativen Wissenskonzeption, die in ihrer indikativischen Hybridität offensichtlich die unauflösbare Komplexität der Interdisziplinarität bewältigen will. Sein systematischer Ansatz präsentiert Strategie-Varianten, die vielschichtige Phänomene der «Entwurzelung» im Blick auf die interdisziplinäre Komplexität und multidisziplinäre Entwicklung europäischer Gesellschaften logisch-progressiv vereinen. Opportune Irritationen, die eine «europäische Bipolarität zwischen Christentum und Säkularismus» – angesichts des «sog. ‹Islamismus›» – hervorgerufen hätten, sollen durch eine «*Revision dieser Bipolarität*» einander angenähert werden, da die «*Mehrfaltigkeit*» und «*Struktur der europäischen Religionen*» verdächtig anzeige, was «*zwischen christlichen Konfessionen und religiöser Indifferenz*» entstanden sei. Unter Einbeziehung ihrer Erfahrungsgeschichte verdichtet Eßbach seine «übergreifende These» konsequent und zielgerichtet zu einer «historischen Soziologie» bzw. einer integralen «Religionssoziologie»:

*«Dominierende gesellschaftliche Zeiterfahrung erlittener, ungelöster Probleme und die Wiederkehr des Interesses an Religion, das Streben nach einer anderen Religiosität und das Bewusstsein ihrer Fraglichkeit gehen Hand in Hand».*

Das formale «Hand-in-Hand-Gehen» steht nicht unter dem kritischen Leitsatz, die Fraglichkeit eines kritischen Hand-in-Hand-Denkens aufzugeben, auch wenn es sich wortschöpferisch um religiöse wie gesellschaftliche Evolutionsmetaphern der Veränderungen handelt: Der Typus «Religion», genauer gesagt die logische «Sequenz der Religionstypen», bestehe aus kombinierten Wortneuschöpfungen wie *«Bekenntnisreligion»* und *«Rationalreligion»*, dem Molekül [!] von *«Kunstreligion»* und *«Nationalreligion»*. Jeder «Typus» enthalte Varianten und opportune «Mischungen von Elementen» seien die Regel. Durch sie wären religiöse Formationen, die sich in Europa wie eine zweite Schicht über die vorhandene Konstellation von kirchlich verfasster *«Bekenntnisreligion»* und dem Netzwerk *«rationalreligiöser Aufklärung»* gelegt hätten, im 19. Jahrhundert auf eine «Radikalkritik aller und jeder Religion» gestoßen. Wie gesagt, handelt es sich im Blick auf Gesamteuropa schon um Großraum-Theorien, die religionshistorische Erfahrungswelten mit wissenschaftlichen Denkansätzen verbinden, indem sie das Modell von Sozialstruktur und Individualglauben, von sozialer Konstruktion, von institutionellen Machtinteressen oder von Ideologien, die dem Reflex gesellschaftlicher Verhältnisse genügen, hinreichend modelliert hätten. Eßbachs Standpunkt überspielt bewusst Einwände von Zweiflern, um die weitreichenden Baupläne, Konstruktionen und Zusammenhänge «unbefragt [!] zum Ausgangspunkt» zu nehmen.

Der Soziologe ist sich seiner Sache sehr sicher, denn «Säkularisierung» sei einerseits ein «untauglicher Begriff», da er primär «problemverdeckend» sei. Darum greift sein intellektuelles «Denksystem» andererseits auf auffällige Langzeit-Bewertungen der Personalisierung zurück. Seiner personalen Matrixliste gemäß würden Intellektuelle, die seit der Antike als Philosophen, Propheten, Klostergelehrte, Juristen, Gelehrte und Forscher situationsadäquat ihr Publikum gesucht hätten, die Überlieferung «ausgetauschter Erfahrungen» – marxistisch interpretiert wie die «wirklicher Individuen» in «verschiedenen Momenten des Überbaus» – nachhaltig repräsentieren: So hätte wahrscheinlich Friedrich Engels diesen kritischen Beitrag in seinem Brief an Joseph Bloch vom 21/22. September 1890 vorlegen können, denn Eßbach idealisiert die Wiederherstellung vom «allseitig entwickelten totalen Menschen» (Iring Fetscher). Nach Eßbachs Maßgabe verschleierte Marx'scher Anthropologie würden sie erstens «Klassenerfahrungen» und zweitens temporäre Lockmittel unter dem billigenden «Aspekt der Erstmaligkeit» ins Spiel bringen.



«Elitensoziologie» ist das Wissen nicht nur vieler Stimmen und ihrer «Wirkmächtigkeit», sondern ihre Wiederverwertung, die sich im logischen Können zeigt. Es wendet sich an die Interessenten, die ein offenes Ohr für eine «generell gemeinte Religionstypologie» (Wolfgang Eßbach) haben. Religionsexperten, die in Glaubensfragen auch das «Geheimnis des Herzens» mit seinen Phänomenen in geheimnisvoller Innensicht und in der Außensicht reiner, frommer und demütiger Menschen zu beachten hätten, verstehen Eßbachs «religionstypologisches» Schichtenmodell zuvorderst als ein «sinnarchitektonisches» Konstruktionsmodell. Seine formativ «strukturierte Vergangenheit», die «diskursive Zeitschichten» mit eigenen Modalitäten ihrer Materialität übereinander abgelagert hätte, ist polyvalent einsetzbar. Die globale Programm-Verheißung ist klar: Für systemische «Aktualisierungen» wäre sie in «jeder Gegenwart kopräsent» und würde das «Fündig-Werden in Wissensvorräten» begünstigen. Wenn diese «Mode» auch eine «Witterung für das Aktuelle» hätte, dann könnte sie Beweglichkeit initiieren, die zum einen im «Dickicht des Einst» den «Tigersprung ins Vergangene», zum anderen Tigersprünge über Europa hinaus ins Globale auslösen würde. In intellektuellen Konzeptionen und «Periodisierungssystemen» ist alles mehrfachkodiert leicht zu arrangieren, denn wegweisend seien dafür «methodologische Fragen der Typenbildung», die den «Interferenzen zweier Disziplinen», der «Biologie und Theologie», dinglich-intentional geschuldet wären.

Die moderne Typologie, die vom typologischen Denken des Mittelalters abweicht, ist ein multifunktionaler Verfahrensmodus, mit dem sich Eßbach zufolge polyvalente, materielle, symmetrische und hermeneutische Sinnzusammenhänge bearbeiten lassen. In der Offenbarungstheologie bezeichnet der Terminus «Typologie» ausschließlich ein Verfahren zwischen alt- und neutestamentlicher Botschaft, durch die der vorausordnende Gott eine Tatsache biblischer Zeit als Person, Sache, Handlung oder Einrichtung vorgebildet hat: Das frühere Ereignis ist hermeneutisch ein zur Vollendung weiterschreitendes Vorbild des späteren, so wie beispielhaft der verheißene erste Adam als alttestamentlicher Typus den neutestamentlichen Antitypus, den zweiten Adam im auferstandenen Christus (Röm 5, 12 ff.; 1 Kor 15, 22–45) in seiner Ganzheit von Innen und Außen erfüllt. Dagegen meint Eßbachs Typologie, die mit der Biologie systemisch-akzeptable Antworten vorlegen will, Konstitutionstypen morphologischer und «dunkler» Zusammenhänge, die sich in historischer Zeit kenntlich gemacht hätten. Eßbach beruft sich auf einen allgemeinen greifbaren Grundbauplan, in dem der «Typus» ein machbares «Ensemble [!] von charakteristischen Eigenschaf-



ten» definiere. Seine Typologie rechtfertigt jetzt einen neuen integrativen Übertragungsmodus in der Art einer «Zwitterwissenschaft» (Hans-Jörg Rheinberger), da sie die «Mischehe von Theologie und Biologie» einer modernistischen Betrachtung unterzieht, in der sich sowohl der morphologisch-strukturelle und morphologisch-systemische Aspekt als auch der hermeneutische und erfahrungsgeschichtliche Aspekt zusammenfinden würden.


Biblische Wortprophetie		=	Vier Schriftsinne
Wortprophetie: Biblische Hermeneutik			Semantik: „Wortbedeutungsraum“
IV. Anagogischer Sinn (eschatologisch)			Jerusalem: Himmlische Gottesstadt
III. Tropologischer Sinn (moralisch; AT/NT)			Jerusalem: Seele der Gläubigen
II. Allegorischer Sinn (heilsgeschichtlich)			Jerusalem: Kirche
I. Literalsinn (historischer Buchstabensinn)			Jerusalem: geschichtliche Stadt

Abbildung 2: Vier Schriftsinne. Die «Typologie» ist christozentrisch; sie erhellt bzw. deutet das Vergangene aus der antitypischen Sinnerschließung, die in der Sprache das orientierende Hochgefühl des Gegenwärtigen stimuliert: Die «Sprache des Richtens» (Werner Stegmaier) als die schöpferische Ausrichtung der Schriftsinne ist gleichsam die Ordnung der Bibel, die Basis der Vier-Elemente-Lehre sowie die Welt der Tiere und Pflanzen. Typologisches Denken bedarf der Findungsgabe eines erleuchteten Auges, weil die Bibel das Verhältnis von Typus und Antitypus nur ganz selten aufdeckt: «Der neutestamentliche Antitypus rückt aus einer Endstellung in die Mitte der Zeiten nach dem Schema: Tempel in Jerusalem – Kirche in Jerusalem – Himmlisches Jerusalem» (Friedrich Ohly). Das Argument des Bibelwortes war die orientierende «Waffe» in der Politik der Kirche und des mittelalterlichen Reiches.

Eßbachs systematischer Ansatz, den er allerdings selbst relativiert, würde die «historische Soziologie freilich recht grob» präzisieren, so dass es leicht gesagt erscheint, dass sie eine die «Gegenwart adäquate Weltanschauung» sprachlich im Wandel zu konturieren vermag: «Sie zehrt parasitär von den Leistungen quellenbasierter historischer Forschung, ihrer Detailliertheit, ihrem Streben nach Genauigkeit, ihrem Beharren auf Einmaligkeit und Besonderheit, das allen Vergleichen seine Grenze setzt.» Ausgeschlossene Vergleichbarkeit, die dem Freiheitsdrang Grenzen vorschreibt, ist der Weg in die «Literarisierung», die systemtheoretische «Grenzen» im Misch-Modell einer sog. zweckgebundenen Transparenz aufhebt: Intendiert Eßbach unausgesprochen eine optimierte Berechenbarkeit, der naturalistisch die «parasitäre Kapazität» von «Zwitterwissenschaften» abgerungen werden soll? Als eine methodische Grundlagenarbeit, dazu die betonte leistungsfähige Exklusivität und die angepasste exzellente «Operationalisierbarkeit» (Gregor Maria Hoff), ist sie kein Podest eines selbstherrlichen Glaubenssatzes.

Im Endeffekt können Konstruktionsmittel in ihrer Mischform von «Zwitterwissenschaften» der Gesellschaft jede Totalität verabreichen. Wie sollte es anders sein, wenn der «religiöse Pluralismus» der Gegenwart» nur ein «geschichtetes, kumulatives Phänomen» ist, so dass eine scheinbar «aufgeladene» Psychologie ausreicht, als würden deren hybriden «Elemente in einem spannungsreichen Gefüge zueinander stehen und kaum zu beruhigen» (Wolfgang Eßbach) sein. Ob ihre Verbindungsfähigkeit zu vorgegebenen Modellkopplungen mit denen der Kulturwissenschaften übereinstimmt, bleibt offen, auch wenn sie vernetzungstheoretisch erreichbar oder systemrelevant kongruent wären. Ähnliches alarmiert der Einsatz mutierter Begriffe, die in natürlicher oder metatheoretischer Form mehr vorspiegeln als sie selbst im modellprädiktiven Kontext einzulösen vermögen. Über den geistigen Gehalt der Sprache zu reflektieren, bedeutet im eigenen Interesse nicht nur Prinzipien ihrer Inhalte, Leistungen und Defizite zu thematisieren, sondern auch die Authentizität der Normen und Werthaltungen, ihre Anschauungen, ihren Missbrauch und ihre Fehlentwicklungen genauer zu beurteilen. Mit der methodischen Vielfalt von Perspektiven korrespondiert selbstverständlich eine Vielzahl «gemischter» Themafragen, wenn die Gesamtproblematik einigermaßen im Ganzen «abgerundet» ausgebildet sein soll.

Die hybride Anonymisierung der Moderne, eine systemtheoretische «Drohung ohne Subjekt» (Burkhard Liebsch), unterhöhlt traditionelle Mittel des Anthropologischen und Gemeinschaftlichen, indem die Frage nach

dem Urheber unbeantwortet bleibt. Absichtlich verzichte ich auf Nennungen weiterer Einwandvorwegnahmen, weil ich sicher bin, dass nicht nur dem sog. «kleinlichen Kritiker», sondern auch dem sog. «professionellen Allroundman» ein weites Experimentierfeld der Kritik offen steht. Das kann jedem «wahren Selbst» (Burkhard Liebsch), auch wenn es noch so egomatisch oder klischeeverdächtig erscheint, dennoch etwas literarisch Gutartiges abverlangen. Da thematisch weder eine «histoire totale» noch ein didaktisch-sicheres Ziel-Inhalt-Zweckprofil angestrebt werden soll, scheinen sich viele Vorbehalte zu bestätigen, wie die bekannter Kritiker-Klischees, der «rote Faden» gehe bisweilen verloren oder «weniger wäre mehr gewesen». Zukunftsfähigkeit hat viele Gesichter: Wen interessieren schon starke Lebenskräfte eines kulturellen Durchhaltevermögens, die auf Überzeugung und Wahrheit gründen? Religiös «Uneigentliches» wird häufig als «Eigentliches» sanktioniert, wenn Gelegenheitsfrömmigkeit, Sonntagsreligiosität oder Selbstüberhebungen dazu beitragen, dass sich die Spaltung zwischen Sprache und Realität im Akkusativ sachlicher Beziehungen selbst zur Schau stellt. Gleiches gilt für eine «Wissenschaftsgläubigkeit», in der statt einer ehrbaren Dialektik literarische Tendenzen einer labilisierten Sprache herrschen: In selbstgefälliger Polarität überwiegt der «semantische Betrug», den Karl Steinbuch (1917–2005) schon als manipulatorische Technik und als interaktive Täuschung «kollektiver Dummheit» transparent gemacht hat. Insofern ist das Erinnerungswesen der Literatur immer Freiheit, Selbstbehauptung, Protest und Anruf, aus dem «Wimpernschlag» des Lebens das Beste zu machen.

Die Retrospektive wissenschaftlicher Gegenwart methodisiert ein Ensemble rationaler Wissens-Vereinbarungen durch paradigmatische Steuerungsprozesse, die geschichtlich-diachronische Zusammenhänge des «Konstantinischen Systems» einerseits im historisch-synchronischen Bezugssystem «verschlissen», differenzierten und depotenzierten. Andererseits reglementiert die soziologische Reduktionsperspektive von «Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen» (Wolfgang Eßbach) wissenschaftliche Sprachsysteme, die den Konstrukteuren, Sinnarchitekten und Baumeistern «entwurzelte» und zweckvolle Begrifflichkeiten leicht hin abverlangen: «Mit der Vereinfachung der Religion als Reaktion auf die Glaubenskriege gelingt die Transformation des Christentums in eine Denkgestalt des antiken Erbes aufgreifende *Rationalreligion*, die Religionsfrieden und Religionsfreiheit ermöglichen kann».

In ihren Götterbildern kommen Nachwirkungen des Allzweckwortes «Transformation» zum Zuge, die «Experimentator», «Demonstrator»

und «Transformator» Jan Assmann in einer Person beispielsweise in seinem Buch «Moses der Ägypter. Die Erinnerung einer Gedächtnisspur» (1997/2004) und «Exodus. Die Revolution der Alten Welt» (2015) reichlich verwendet hat. An weiteren «Pilotworten» mangelt es nicht: Hilfreich nutzt Eßbachs neue Methode den Einsatz zweipolig-aufgeladener «Kombi-Begriffe», mit denen zum einen die neue Wortschöpfung «Bekenntnisreligion» und zum anderen die neue Bedeutungsschöpfung «Rationalreligion» verschiedene Verfahren seines «Wissensmanagements» kodieren. Der Benediktiner Honorius Augustodunensis (ca. 1080–ca. 1151) hatte bereits die Geschichte der christlichen Kaiser als antitypische Erfüllung der Geschichte, insbesondere der Könige des Alten Testaments, gedeutet und damit der Konzeption des Joachim von Fiore (1135–1202) und des Franziskaners Bonaventura (um 1217–1274) schon vorgegriffen. «Transformationen» des Christentums, wie sie Wolf-Friedrich Schäufele jetzt einfordert, können nun auf den Schatz beliebiger Wort- wie Deutungsneuschöpfungen hinauslaufen, die aufgrund des changierenden Worts «Transformation» mittelalterlich-alternative Veränderungsprozesse verknüpfen. Zusammen mit dem Verfahrensregulator «Typologie» dimensionieren sie frühneuzeitliche Intentionen der Nonkonformisten, darunter sowohl die der Puritaner Englands und der im «Gelobten Land» Amerikas als auch bereichernde Studien, deren Denkformen hermeneutischer Strategien die Rolle einer «Pluralität religiöser Profile» (Wolfgang Eßbach) zu ergründen versuchen.

Der Typus «Rationalreligion», ein Gegensatz zum Typus «Bekenntnisreligion», wird von Eßbach als «Gottesgeschenk» und als «Proprium eines eigenen Religionstypus» interpretiert, allerdings auf der Grundlage einer «gesunden oder natürlichen Vernunft». Sowohl beiden Typen als auch dem «Gottesbild» und – unausgesprochen – dem abbildhaften «Menschenbild» liegen verschiedene Konfessionen und Ausprägungen zugrunde. Allein die «Rationalreligion» qualifiziert «Große Bereiche», die sowohl ein «eher integratives, ›pantheistisches‹ als auch ein «eher dialogisches ›deistisches‹ Gottesbild» rationalisieren würden. Wäre dann die böse, gleichsam «un-gesunde oder unnatürliche Vernunft» Eßbachs identisch mit Küngs «Ereignis» im «Un-Wesen», das eine mit «überkommenen Begriffshülsen manipulierende, ungeschichtliche, unbiblische Schultheologie» legitimieren würde? Während Küng von einer «Erneuerung des Christentums» ausgeht, waren Krisen – so die Worte von Karl Marx im «Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte» von 1852 – immer Zeiten der Entscheidung. Marx verteidigte seine Position nicht durch ein ängstliches Beschwören, das die

dinglichen «Geister der Vergangenheit» mit ihrer Tradition der «Namen, «Schlachtparole[n], Kostüme» sowie einer «erborgten Sprache» hätten aufwerten können, sondern schon als «Theorieheiliger».

Diskursiv Neues, das die Gehirne kritisch belastete, war das Besondere des noch nicht «Dagewesenen», allerdings unter der revolutionären Voraussetzung, Nichtkalkulierbares herrschender Umstände und Intentionales bisheriger Deutungsmuster radikal außer Kraft setzen zu wollen. Wir wissen, dass dialektische «Manipulationsregeln» (Rupert Lay) in Planungsprozessen multinationale Architekturmodelle dynamisieren, in denen immer nur eine Deutungshoheit kollektive Ansprüche in Worte zu kleiden vermochte. Fraglich ist immerhin, ob sie «jede historische Entwicklung» – insbesondere die der Komplexität zwischen Wissenschaft, «Religion» und Mythos – in retrospektiver Betrachtungsweise so vermitteln, als würde «ihr Wesen» in differenzierter Gesamtheit ausgefächert, die jeweils für sich einen «Sonderweg» wiedergeben. Was damit Manfred Hildermeier in seiner 2013 veröffentlichten «Russischen Geschichte» intentional gegen Besonderheiten und Sonderwege zum Ausdruck brachte, sind im Prinzip spezifische Steuerungsmaxime in der akademischen Praxis: «Die Absicht des Historikers hängt von seiner Ansicht ab» (Lothar Gall). Vier Gesichtspunkte sind meiner Ansicht nach mitentscheidend:

1. «Wiederholungen», die als «Wiederkehr von Religion» beurteilt werden könnten, seien zumindest «doppelseitig» wie im «*challenge-and-response-Modell*» auslegbar: «Im historischen Prozeß kehren Phänomene wieder, aber die Umstände, die Kernelemente [!] und die Verschaltungen [!] ihrer Wiederkehr, unterscheiden sich» (Wolfgang Eßbach): Substanz und Form sind wandlungsfähig. Religion kann einerseits als «Problemlöser für Arrangements von Stimuli profiliert werden», andererseits enthalte sie ein Problem, sei es «wegen ihrer Persistenz, ihres Verschwindens, ihrer Redundanz oder ihrer Plötzlichkeit». Ein auf sie bezogener Gemeinschaftsglauben der «Adoration» bzw. der «cultores fidei» kann sich asymmetrisch mit einer Berg-Matrix identifizieren, da Religion und Geschichte immer eines anthropologischen Weltzentrums bedürfen, das auf Epochen Grenzen – wenn man so will – zurückwirkt, sie entwertet, aufhebt oder verflüssigt. Renaissance, Humanismus, Reformation und Aufklärung konstituieren dann von einem diskontinuierlichen Ansatz her schon vor- und nachchristlich gebildete, einander durchlässige, ergänzende und alterozentrierte, anspruchsvoll miteinander verflochtene, europäische Entwicklungsprozesse. Ohne Deklamationen schulmeisterlich zu strapazieren, hätten sie letztlich – wie Eric Voegelin (1901–1985) systemimmanent

urteilte – sprachlich-theoretisch in seinem Essay «Politische Religionen» (1938) abgehandelt, das Angebot ähnlich substanziell entkernter, morphologisch-strukturaler und totalitärer Deformations-Systeme vervollständigt.

2. Ähnlich zündende, «gewagte» Ideen wären «Anreicherungen der historisierten Trinitätslehre bei Joachim von Fiore» gewesen, begründet durch «drei den Status prägende Gestalten». Eßbach folgert: «Abraham, begleitet von Isaac und Jakob charakterisieren den Ersten Status, Jesus, begleitet von Zacharias und Johannes dem Täufer den Zweiten Status. Für den Dritten Status nennt Joachim nur eine Position: *dux*, den Führer». Das Stichwort «Führer», ein im frühen 20. Jahrhundert weitverbreitete Bezeichnung, wurde zum Deckmantel eines Worts, einer «Worthülse» oder eines Hüllworts mit «Besetzer-Qualität». Zu seiner verbalen Hinterlassenschaft als monokratisches «Grundgesetz der nationalsozialistischen Weltanschauung» gehört der «Tumor im Gedächtnis» (Emmanuel Lévinas). Im Vergleich zeugen die «Revolutionäre» Hitler und Stalin sowohl für die absolute Kriminalisierung des Lebens als auch für die Nachbarschaft von «Auschwitz» und «Archipel GULAG». Ihre Beispiele der Autonomisierung, ergänzt um atomare Schreckensvisionen von «Hiroshima» und «Nagasaki», seien die «Geschichtszeichen einer gescheiterten Moderne» (Wolfgang Eßbach): Nach ihren Modernitätskatastrophen habe die Wiederkehr religiöser Themen, wie das Geschichtsverständnis als «sinnvoller, gestufter Prozeß zum Besseren» (Wolfgang Eßbach) des Joachim von Fiore, kurz als «Joachitische Vision» bezeichnet, aufgrund scharf anwachsender Krisenerfahrungen an Glaubwürdigkeit verloren. Statt der heilsökonomischen Deutung nehme die apokalyptische zu, so dass die in verschiedenen Publikationen geäußerte «kupierte Apokalypse» sich fortan «auf die Vision des Untergangs» (Wolfgang Eßbach) beschränke.

3. Ein ideologisch «scheinheiliges» Experimentierfeld, wie das der sozialpolitisch unversöhnbaren «Religionskämpfe» in Russland, spiegelte in Marxens «Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» von 1844 eine sichtbare Elends-Welt wider. Marxens Ursachenkritik der Wirklichkeit des «Dazwischen-Stehens» zwischen Himmel und Erde, Freude und Leid oder Hoffnung und Angst gipfelte in der abschätzigen Aussage, dass «deren geistiges Aroma die Religion» geprägt habe. Unabhängig von Marx, der die Religion als Opium disqualifizierte und dagegen revolutionäre Ideen zur Änderung gesellschaftlicher Verhältnisse entwarf, verschob das dritte Kriegsjahr 1917 innerrussische, ideologisch-unausgereifte und sozialistisch-theoretische «Religions»-Kontroversen. Ihr offenes bzw. verdecktes Gefährdungspotenzial alliierter Interessen war für die «Waffenbrüder» allerdings kein

Rechtfertigungsgrund, Russland während des Krieges in Friedensfragen entgegentzukommen. Sie nahmen wissentlich den raschen militärischen und innenpolitischen Niedergang Russlands in Kauf, so dass der Verschleiß und die Auszehrung notstandsdemokratischer Übergangsverhältnisse – was das auch immer zu sein schien – für die relativ-harmlos vollzogene, bolschewistisch-revolutionäre Umwälzungsstrategie im Oktober 1917 einen ungefährdeten situativen Ausschlag gaben. Haben aber «religiöse Dimensionen», die dem kommunistischen und faschistischen Totalitarismus zugrunde lägen, den «Bolschewismus und Nationalsozialismus in das politische Richtungsschema», in das chiliastische Rechts-Links-Schema, gewissermaßen «eingeschrieben» (Wolfgang Eßbach)?

4. Jedes intendierte «Exzellenz-Feld» enthält kontradiktorische Positionen, die Geschichte «bewahrheiten»: Es geht um Dinge, Modi oder um Techniken, wie Menschen in der Geschichte miteinander umgingen bzw. in der Gegenwart umgehen. Ob sich aus den Erfahrungen revolutionärer Rigorosität sowohl eine «Kunstreligion» als auch eine «Nationalreligion» herausbildeten, gewissermaßen «als schwebende, Irdisches und Göttliches fusionierende, verschmelzende, synthetisierende Religionen» (Wolfgang Eßbach), hat diese Untersuchung im Besonderen zu klären. Ebenso hat sie zu überprüfen, ob eine Religion, nachdem heute den «Vermischungen von Religion und Politik ein Ende» (Wolfgang Eßbach) bereitet worden sei, sogleich für andere Gebrauchs- oder Umtauschphänomene infrage käme. Religion könnte fortan – zur wechselnden Erfüllung der Grundbedürfnisse durch beliebig funktionale Codierungen – in euphemistischer Reduktionsform als «Hülle beschrieben» werden: «Politik» wäre dann substantiell ihr wechselnder «Kerninhalt». Instrumentalisiert nicht ein soziologisch-konsumtives Religionsprofil situativ-dienstbereite Oberflächen-Reaktionen, die ein Ensemble begrifflicher, methodischer und medialer Sinnzuweisungen zusammen mit einem politischen und interkommunikativen Engagement pilotieren will? Gottferne «Hüllen»-Euphemismen wollen ihrerseits sowohl ideologische Expansionsziele als auch zukünftige raumpolitische Projektionen am Beispiel «China» diktieren. Wie sich im asiatischen Großraum Chinas Inhalte der Ideologie, Politik und Tradition mit westlichen Maßstäben identifizieren lassen könnten, bleibt offen gestanden den Erwartungen vorbehalten, die ein gleichzeitiges, grenzenloses «digitales Paradies» antizipieren.

Thematisch Ungewöhnliches verlangt vom Leser Offenheit, Geduld und erhöhte Aufmerksamkeit, weil ihn überraschende Spielräume des Interpretierens nicht nur fordern, sondern gegen scheinbar übermäch-



tige «Transformationen», «Hüllwörter», «Worthülsen», «Plastikworte», «Plastifizierungen», «Umpolungen», «Umbuchungen» und «Vereinheitlichungen» zur Distanz auffordern sollen: Die Anwendung ihrer künstlerischen «Transparenz», zudem von Wissenschaftlern mit zungenfertiger «Relevanz» aufgewertet, könnten bisweilen Dramatisierungen eines Placeboeffekts gleichen. Das allein reicht nicht aus, denn die mediale Sprache in der Alltagspraxis wirkt wie ein wortmächtiges Kommunikationsmittel, das durchaus den aktivistischen Darstellungswillen der Politiker und deren lakonisch-engagierte Wahlformeln mobilisiert. Daraus entwickeln sich korrigierende historische und reflektierte «Berg-Möglichkeiten», wie beispielsweise Frageformen des «Was», «Wer» und «Wie». Aus dem Grunde erweitert sich ihre Verdichtung über das übliche «Vorwort» hinaus zur bewussten, differenziert-reflektierten «Einführung», um «ursprüngliche» Wurzeln auf der Folie unserer gegenwärtigen Welt nicht nur kritisch zu rechtfertigen, sondern auch überzeugender gegenüber reichlich vorhandenen «Interpretationen» überprüfen zu können.

Im Sog der Revolutionen Amerikas und Frankreichs beschleunigten sich in Deutschland Emanzipationsprozesse, die auch der Industrialisierung und deren Folgen im 19. Jahrhundert geschuldet sind. Nach den beiden Weltkriegen, in denen politisch unlösbar wie illusionäre Erwartungen sowohl die «Misere des 20. Jahrhunderts» (Jörg Lauster) als auch den Aufstand gegen die Natur katastrophal kriminalisiert hatten, dramatisieren Reduktionen der Sprache den Wortsinn zu einer formalisierten «Wortemacherei». Seiner rationalisierten Wortwahl gemäß ist der Geltungsanspruch der dritten Dimension, der Raumwahrnehmung «Transzendenz», ontologisch eindeutig defizitär. Vornehmlich vernunftbestimmte Definitionskategorien wie «Demokratisierung», «Virtualisierung», «Strukturen», Rationalisierung, Manipulierbarkeit, Ökonomisierung, «Medikalisierung» und Hybridisierung pointieren eher «uneigentliche», nicht unbedingt realisierbare Bezüge einer Möglichkeit, weil sie abseits von einer moralischen Gültigkeit die Plausibilität demokratischer «Zumutungen und Versprechen» simulieren bzw. destabilisieren. Das alltägliche «mechanische» Gelingen der Funktionsgrenzen kodifiziert jedoch im Zeithorizont eine Anwendung in erkennbar-normativer Verwirklichung: Norm und normative Ordnung sind «keine symmetrischen Größen» (Christoph Möllers).

Kategorial eingebunden ist der durch sozialpolitische Sachzwänge nicht-garantierte «Wohlstand» (Christoph Möllers) in Projektionen, denen sowohl analoge Modelle, Theorien und Methoden als auch digitale Programme, Modellierungen und Dynamisierungen angemessen sind – viele ihrer

«entzaubern» Perspektiven politisieren, pilotieren und akkumulieren Naturalisierungsprozesse der Zukunft. Im akademisch «freiheitlichen» Fahrwasser ihrer literarisierten Modernität scheinen sie neue Bildungsziele und Lebensformen – wie die der Dosierung theoretischer Lektionen im Neo-Mythos «Transformation» – zu suggerieren: Das sog. Entspannungs-Programm «Reduktionismus» manifestiert Rationalisierungen und objektiviert den ungehemmten Durchbruch evolutionistischer Tendenzen. Allein dieser einseitige Tatbestand, der mystisch-plastifizierten Diktionen des Allerwelts-worts «Identität» inflationär alles einräumt, müsste dem Neo-Mythos «Wissenschaft» für intellektuelle, ideologische und digitale Positionsgefechte des demokratischen Diskursalltags ausreichenden Gesprächsstoff liefern. Außerhalb dieser Kampfarena ernsthaft mit «retheologisierenden» Thesen oder Themen der Retraditionalisierung zu spekulieren, würde der sozialen Bindung des Menschen im Diskurs der Techno-Eschatologie gewiss nicht den Wert einer höheren Plausibilität einräumen.

Hilfreiche Impulse gegen das Vergessen könnten narrativen Handlungssträngen des Themas, deren mythische Wirklichkeit von Land, Bergen und Meeren in den Wandel von Zeit und Raum eingebettet ist, eventuell mehr Neugier für Ansprüche moderner Alternativen abgewinnen. Theorie-Pilotierung wäre eine literarisierte Denkweise, die vernünftige Synthese von «Politischer Theologie» und empirischer Kreativität eine andere. Diskursive Verlusterfahrungen, die Verfahren der Rationalität, Kalkulierbarkeit, Materialisierung und Machbarkeit begleiten, kompensieren möglicherweise historisch akzeptable Antworten im Gegenbild lebensursprünglicher Komplexität. Ihre Mimesis evolutionstheoretischer Idealisierung, die Sprache und Denken mit dem Ursprünglichen philosophischer Opazität verbinden würde, habe sich als «konkrete Ethik der Lebenskunst» (Ferdinand Fellmann) seit dem 17. Jahrhundert in Verhaltensmustern moralischer Normen zwischen Mensch und Tier erhalten. Halten wir empirisch fest: Literarische Tiere vermitteln grundsätzlich eine enge Beziehung zum Wissen. Sie bewegen sich «im Raum einer spezifischen historischen Semantik» und ihre Texte stehen «nie außerhalb der Zeit», so dass in ihr «zoologisches Wissen oft verhandelt wird» (Roland Borgards u.a.).

Die das Bewusstsein schließlich konstituierenden (meta-)ethischen Wertvorstellungen, in denen das «Eigenartige» der «Konflikte in uns selbst» präsent sein soll, würden das «*animal sociale*» (Ferdinand Fellmann) moralisch entscheidend bestimmen. «Machbares und gelingendes Leben», das zum einen anthropologisch der «Gefühlsambivalenz im prekären Verhältnis von Mensch und Tier Rechnung» (Ferdinand Fellmann) tragen würde,

unterscheidet sich zum anderen von der Sinnstiftung und Sinnorientierung zwischen Gott und Mensch. In der «Natur des Lebens» würde das «Denken und Fühlen» von der Antike bis in die Gegenwart nicht nur im «ethische[n] Naturalismus allgemeine Werte» (Ferdinand Fellmann) formulieren. Ähnliches ist kulturhistorisch überliefert: Über viertausend Jahre alte indische Wunderwesen, phönizische Naturgeister wie «Meermänner» und «Seeungeheuer», ägyptische Monstrositäten «hundsköpfiger» Menschen, griechische Kampfszenen zwischen Lapithen und Kentauren oder dreileibige Meeresdämonen würden ursprüngliche Mythen wandlungsförmiger, pluralischer Ontologie und nicht zuletzt ein neues «Systemverstehen» gedachter komplexer Entitäten veranschaulichen. Ägyptologe Martin Fitzenreiter bemerkt in seiner Einleitung: «Das Tier ist eine Metapher bei der Konzeptualisierung von Phänomenen in der Natur (z. B. Sonnenlauf: Sonne als Skarabäus, im Kampf gegen die Unterweltsschlange etc.) und Gesellschaft (z. B. König als Stier, als Sphinx)». Ohne klare Trennlinie zwischen den Referenzen von Tier, Mensch, Pflanze und Mineralien zeigen sie Variationsmöglichkeiten der Wunderwesen, die ohne Hierarchie in einem vollkommen dynamischen Zusammenspiel verschiedene Gestalten sichtbar manifestierten und im Kult aktivierten. Ob erst mit zunehmender Distanz und Differenz zum Tierkult das Ende der pharaonischen (Hoch-)Religion begonnen hätte, macht jedoch skeptisch.

Absolute Wahlfreiheit, ungehemmter Experimentalismus und humanisierte Relativierungen präsentieren zuweilen künstliche und musterhafte Gedankenwelten, Lebenswerte und Stimmungslagen, die Hoffnungen – wie die des Aldous Huxley (1894–1963) – von einer «Brave New World» (1932) materialistisch zur Ehre gereichen würden. Philosophisch können phantastische «Denkweisen» auch Dosierungen perfekter Wissensinhalte in utopisch-technischer Lebenswirklichkeit verarbeiten. Ursprungsmythen der Götter wären dann den Mythen menschlicher Wahrnehmung und Blutsbanden vermutlich nicht nur ähnlich, sondern den «Menschen-Göttern» entsprächen Raum- und Gemeinschaftsprinzipien, deren Rassen- und Reinheitsinszenierungen es wert wären, historische Ansätze eugenischer Züchtungsutopien von Mensch und Tier in Erinnerung zu rufen. Über die Rassenthematik der Selektion und Steuerung «gesunden» Lebens wissen wir einiges seit den «ägyptischen Geschwisterheiraten» (Peter Weingart u.a.), der ägyptischen Hundezucht und Platons «Politeia», die von ästhetischen, «edlen» oder «reinen Blutsverwandtschaften» ausgingen. Blutmäßige, rassisch-reine Strategien «in Form leistungsfähiger, tüchtiger Menschen» (Wolf Bloemers/Vanda Hajkova) oder selektierende Zucht-

vorstellungen von Hunden und Pferden beherrschen seit der Antike auch menschliche Reflexionen, Phantasien und Träume über das «Wirkliche» oder «Unwirkliche». Autoritätsansprüche und das transzendental-hierarchische Verständnis habe Kant auf die einfache Formel, «der Mensch sei ein Tier, das einen Herrn nötig habe» (Lutz Niethammer), gebracht.

Unbewusst bzw. bewusst von Vorstellungen des griechischen «Kalokagathia-Ideals» innerlich motiviert zu sein, ersetzt keine Sprachkompetenz, die Gleichheitswerte von Handlungsoptionen und «Imperative der Professionalisierung» als Erfolge in barer Münze rechtfertigt. Um ihnen blind folgen zu wollen, würde in vermeintlich zwangsläufiger Überlegenheit auch heißen, programmatisch und zielsicher die «Verbesserung der Welt» als die absolut Gelingende zu determinieren. Eine derartig verheißungsvolle Manipulation würde durch die «Steuerung der Fortpflanzung» genauso versuchen, die eigentlich zwingende «Verbindung zwischen einem moralischen Pathos von Humanität und der Verpflichtung auf Wahrheit» (Peter Weingart u.a.) aufzubrechen und absichtlich zu hintergehen. Wenn kollektive Wertschätzungen, Zugehörigkeiten und Inszenierungen religiös-mystizistisch wie relativistisch sind, dann sind transitorische Selbstfindungen über Themen der Technisierung, Artifizierung, Ritualisierung oder Sakralisierung weder ein Sprungbrett für omnipotente «Kompetenz-Mimen» noch für den «Anbruch einer neuen Welt». Zwischen Himmel und Erde ist Raum genug, nicht nur die Verlockungen der Freiheit zu genießen, sondern auch Entfremdungen zwischen Gott und Mensch oder zwischen dem Heiligen und dem Eschaton zumindest in einer «Kultur des Konflikts» intensiver, kreativer und klärender zu reflektieren. Das ist die Intention der Herausgeber des Buches «Anthropologie in Antike und Gegenwart», die dem «Mainstream» gemäß argumentieren: 1. Entgegen der «scheinbar unüberbrückbaren methodischen Unterschiede zwischen den Disziplinen wollen sie gerade diese «als äußerst gewinnbringend» ins Spiel bringen. 2. Sie bekräftigen Absichten, «Konzepte vom Menschen», wie sie sowohl in der antiken Philosophie, Biologie und Medizin vorliegen als auch in der modernen Theologie, Biologie und Wirtschaftswissenschaft entworfen werden, wohlüberlegt in einen «Dialog miteinander zu bringen» (Sabine Föllinger/Diego De Brasi).

Utilitaristische «Klonierungs-» und optimierende «Züchtungsziele» für Menschen und Tiere überzeichnen vitalistische «Vernutzungen», als könnte ihre «verdinglichte» Machbarkeit Menschen begeistern, die das Himmelreich der Inszenierungen mit einer «Happy Show» verwechseln. Solche vermeintlichen «Systemsegnungen» koordinieren im zukünftigen Zivilisierungsprozess nicht nur digital-werdende «Ziel-Wissen-Wege»,

sondern präsentieren auch modellprädiktive Vererbungsmechanismen. Ein «Blockade-Ethos» würde diskurstechnisch nicht in Frage kommen, denn Reformen und Revisionen sind freiheitlichen Entscheidungen vorbehalten. Dazu gehören Bedürfnisse des «digitalen Menschen», dem die Frage gleichgültig erscheint, ob er selbst auf die Rigorosität kapitalistischer Zwänge, auf das Ausnutzen «digitaler Daten-Profile», auf die Konsequenzen einer «genetischen Inquisition», auf den Totalverlust der Intimität oder von Qualen zirkulierender Disphobie «entsichert» wird. Dass aufklärende, «entlarvende» bzw. kontrollierende Gegenmaßnahmen nicht nur als Reaktionen gegen digitale «Suchbegriffe» («Selektoren») vonnöten sind, demonstrieren «demokratiepolitische» Selbstentblösungen «digitaler Dissidenten», die euphorisch, marktbezogen oder opportunistisch zu «Supernerds» ernannt werden.

Ein chimärisches Wirklichkeitsbild, in dem das «Faktum» als Wesen eines «frommen» Ritualphänomens das Zusammenleben faszinierte, bezeugte Freimachendes angesichts des ursprünglich Göttlichen. Denn im Modus mythischer Wirklichkeit nachempfunden – im Zauber des künstlerisch Unüberwindbaren – war das «im Akt des Sich-Zeigens» (Walter F. Otto) ein «wahrer Sachverhalt», den keine abstrakte Kategorie zu vereinnahmen vermochte. Im Unterschied zur nationalsozialistischen Katastrophe, deren Rückfall in die totale Vergewaltigung Menschen sowohl in Gestalt einer Bestialität als auch im Zerrbild einer Monstrosität erlitten haben, erscheint die Komplexität sozialer Bindungen und natürlicher Verhaltensweisen zwischen Mensch und Tier (Hund) unverändert reduziert in einfältigen Zweckbildern abhängiger Willkür. In der Gegenwart zeigt der «Hund» im Erziehungs-, Familien- und Helferbild antrainierte, verhaltensstützende Funktionen, die insbesondere den «Freund»-, «Spiel»- und «Mode»-Charakter einerseits durch ein folgsames «Hunde-Gefühl» und andererseits durch eine emotionale Identität «reiner» Unwissenheit koexistenziell befähigen würden.

Aufgrund von Hegels Kommentar zur «Religion der Hunde» käme exklusiv eine gefühlsbetonte Bestimmtheit zur Rede, die vergleichbar der «Religion im Menschen» einzig und allein das «*Gefühl seiner Abhängigkeit*» ausgeprägt habe. Dann wäre damit der Wahrheit – so in der «Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie» – kein vernünftiger Dienst erwiesen. Allein vom Unterschied zwischen Glauben und Vernunft her beurteilt wäre dann «der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses [das Gefühl seiner Abhängigkeit, der Verf.] am stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle». Das war die Antithese, die Georg W. F. Hegel

der von Friedrich Schleiermacher (1768–1834) bestimmten Frömmigkeit gegenüber revisionistisch in Anschlag gebracht hatte. Dass darüber in der «Literatur» nachgedacht wurde, ist von grundsätzlicher Bedeutung gegen Gefühlslagen oder das wenig aufklärende «Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit». Handelt es sich in diesem auffrischenden Theorien-Streit um die Relationalität selbstwahrnehmender Erlebnisqualität, intentionaler Weltbezogenheit oder seelisch-personaler Reaktivität? Vielleicht hilfreicher als gemeinhin angenommen vermittelt Franz Kafka eine existenziell-distanzierende Ironie des Lebens in seiner Erzählung «Forschungen eines Hundes» (1922), die posthum veröffentlicht wurde. «Ironie» (griech. «eironeia») wird zur literarischen Selbstverkleinerung, bewussten Distanz-Verstellung oder irritierenden Vortäuschung. In narrativer Breite handelt die Erzählung aus der Perspektive eines «Hunde-Forschers», der viele Auffälligkeiten seines Hundelebens reflektieren würde. Beispielsweise erinnert er sich einer schöpferischen «Musikalität des Hundegeschlechts» (Marie Theres Fögen) oder denkt über Lufthunde und Hundenahrung nach. Wissenschaftlich sind seiner Erkenntnissuche Grenzen vorgegeben, so dass er auf seinen Instinkt verweist. Der menschlichen Existenz nicht vergleichbar, kommt für den Hund die Hybris und Verblendung eines Forscherdrangs nicht in Frage. Unfähig zu wissenschaftlicher Selbsterkenntnis, belastet ihn nicht die eingeschränkte Freiheit: «Freilich die Freiheit, wie sie heute möglich ist, ein kümmerliches Gewächs. Aber immerhin Freiheit, immerhin ein Besitz».

Standortwechsel, Distanz und Nähe erweitern nicht nur das Verstehen, sondern können jedes sich praktikabel aufdrängendes «Immediatwissen von der Geschichte» (Reinhard Wittram) schnell durchkreuzen. Was ist das sog. «Ganze», dessen Systemcharakter sich aus der unauflöslichen Relation zwischen «Teil» und «Ganzes» ergeben würde? Das «Ganze», in dem sich Nationales, Religiöses, Kulturelles und Staatliches als Gemeinschaftliches in vorgegebener Ordnung solidarisieren würde, war in seinem geschichtlichen Wirklichkeitsgehalt kein mythisches «Hüllwort», vielmehr ein entmythisiertes «Verhüllungswort», dessen Substanz – als Geschehenes im «Fortschritt» der Geschichte – allerdings weder messbar-fortschrittlich noch widerspruchsfrei war. Was jetzt entmythisiert als das Eigene zählt, ist nur die homologe Einheit von Subjekt und Objekt, deren Vielheit analog der Einheit im Wandel ist. Dann ist die Vielfalt des Partikularen vorge-schrieben als Einheit des Ganzen im «gesetzten» menschlich-korporativen Postulat: «In jedem Teil ist das Ganze zugegen» (Reinhard Wittram). Was legitimiert nun vom Standpunkt der Moderne aus, «geschichtliche Lebensganzenheiten» nicht nur erwartungsvoll «eigenständig», sondern «echt,

recht, gesetzmäßig» (Reinhard Wittram) zu respektieren? Individualisierte Formen der Veräußerlichung, die substanzielle Unterschiede von wahr und falsch zurückstellen, stiften kein ethisches Vertrauen, wenn sie Erwartungen der Berechenbarkeit verteidigen: Darauf reagiert der politisch-theologische «Synkretismus» (griech. «synkrētismos»; «synkrētizein»: «sich zusammenkretern», «sich vereinigen») – wie in der evangelischen Kirche – mit der Demonstration einer «Öffentlichen Theologie».

Dynamische Faktoren im Staaten- und Ländervergleich spiegeln dagegen vorübergehende verschiedene Profile wider oder sind in wissenschaftlicher Ontologie, der Einheit von Teil und Ganzes, selbst mehrwertig, so dass Hintergründiges nicht selten unter- bzw. überschätzt wird. Weder Dogmatisierungen noch Machtpositionen petrifizieren dauerhaft Neo-Mythen der «Transformation», weil die Geschichte selbst autologische Konstruktionen widerlegt: Aus dem Grunde werden in nachmetaphysischer Zeit alle «Transformationen» und «Identitäten» sowie jede unbewusste Strategie einer «mystischen Partizipation» (Lutz Niethammer) auffällig sein: Was selbst noch unausgesprochen in prälogischen Gemeinsamkeiten von Unrecht und Friedlosigkeit gründet, wird auch Verhaltensweisen permanent paradoxieren. Konfliktursachen generieren oft bewusste Entwicklungen der menschlichen Natur, die Reizimpulse ihrer Leib-Seele-Probleme dem kollektiven Kunstwerk selbst durch Pilotierung von Annahme und Lösung oder Ganzes und Teil keine Dauerhaftigkeit verleihen: Ohne Gott, ohne Metaphysik, ohne Glauben und ohne Gerechtigkeit wäre zwar jedes gebietende «Grundgesetz» eigentlich «gefährlich sinnlos», aber die «*vorausgesetzt*» geltende «Grundnorm» (Marie Theres Fögen) wäre ausreichend. Die Chimäre «Relativismus» kann dagegen viele Hypothesen entfalten: «Weitermachen» ist zwar eine theatralische Devise, ein «*coup de théâtre*» (Jacques Derrida) oder eine infinite «Operationalisierbarkeit», die aber einen metatheoretischen «Supercode» gerechter Gleichheit metaethisch inszeniert, da er sprachlich alle «naturrechtlichen Sicherheiten» (Marie Theres Fögen) eingeüßt hat.

Die lange noch nicht ausgereiften Lebensformen der Zukunft, in denen Wildwüchse schleichender Entsolidarisierung, des egozentrischen Voluntarismus und der desaströsen sittlichen Verrohung weltweit hellhörig machen oder terroristisch überhandzunehmen scheinen, exponieren keine Bedenken aus der «Pädagogischen Provinz». «Innovatoren», «Transformatoren», «Demonstratoren» und «Experimentatoren» sind heutzutage allerorten tätig – normentheoretisch inkludieren sie alle Menschen, zumal deren Würde und Rechte nicht ohne internationale Institutionen, Staats-

und Kirchenautoritäten auskommen können. Wer will sich sonst globaler Zielsetzungen, Reformen, Strategiekonzepten, Unterstützungen und Alternativen humanitär, ernsthaft und nachhaltig annehmen? Solche globalen Aspekte wesentlicher Soziabilität beschäftigten mich von Beginn der Arbeit an mit inhaltlichen Strategien, um der Komposition mit dem thematischen Leitfaden und den gliedernden Bauteilen eine leserfreundliche Gestalt zu geben. Wer für solch ein Thema wirbt, hofft auf die Bereitschaft zur Reaktion: Zustimmung und Widerspruch sind Möglichkeiten, dass Leser wie interessierte Beobachter bereits mit beiden Beinen in der Bergwelt stehen.

Vieles änderte sich noch während des Arbeitsprozesses, anderes kam gewissermaßen überraschend hinzu und erstaunte mich besonders dann, wenn wohltrainierte Standings in «Literaturübungen» nicht hielten, was sie selbstredend mit «guten Gründen», denen ein Hauch des Zaubers nicht fremd zu sein scheint, erreichen wollten: Die Brisanz endloser Fragen konvergiert kein Finale.





## Kapitel 1

«Tempel Gottes» und  
«responsorisches Gestalten»:  
«Maiestas Deorum» und  
«Heiliger Raum»



## Götter, Fromme, Erfinder und Zweifler: Mischer, Formgeber, Architekten und «Imperialisten»

«Heilige Berge» waren seit jeher in den antiken Kulturen des «Alten Orients» und «Alten Ägyptens», im «Alten Israel», im klassischen Griechenland, im hellenistischen Judentum, in der hellenistisch-römischen Welt, römischen Kaiserzeit und christlichen Spätantike ungewöhnliche, mythenreiche «Wohnsitze» der Götter. In der griechischen Religion ist Göttervater «Zeus» das Einheitsprinzip und der Inbegriff von Autorität, Herrschaft, Gerechtigkeit und Allmacht. Zugleich ist er als oberster indoeuropäischer «Himmelsgott der Erde vieler Berggötter» (Otto Kern) geworden. Seine olympisch-göttliche, herausragende Mittlerstellung, die Einfluss nahm auf das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen, repräsentierte Götter im kultischen Ritual und orientierte Menschen im «Heiligen Raum»: Der «Heilige Berg» begründete eine feste Größe und veranschaulichte das Zentrum in einem «Heiligen Raum», dessen Räumlichkeit außerhalb vom «Tempel Gottes» Menschen stets in ihrer Inhomogenität erlebten. Wesentliche Fragen nach der Geschichte ihrer Kultur, den Erscheinungsformen ihrer «Renaissance», Verzauberung oder Sinnesart, was der Mensch sein sollte, reichen ganz «weit in die vorhellenistische Antike zurück».

Religiöse Wahrnehmungen, die durch «Heilige Berge» Anschauungen der Wirklichkeit vereinigten, zeigten ein «Ensemble von Bildern des Heiligen» (Richard Schaeffler). Menschen antworteten im Akt des Erkennens mit einem wahrnehmenden Gestalten, als sei noch die Einheit von Subjektivität und Objektivität gegenwärtig: In den letzten Jahrzehnten hat in den Sozialwissenschaften die Trennung dieser Einheit eine Autonomie und Hybridität der Subjektivität thematisiert. Im «*Dialog mit dem Wirklichen*» ergibt sich u.a. das, was einerseits «*Erfahrung*» heißt, um den Charakter des Menschen «für eine zukunfts offene Geschichte zu öffnen» (Richard Schaeffler). Das «Geheimnis des Anfangs» (Jörg Lauster), wie beispielsweise das «Rätsel der Person Jesu», nimmt andererseits die Komplexität des «Menschen als Ganzes» in den Blick, ohne «diese Gedanken systematisch zu erfassen» (Bernd Janowski): «Fühlen, Denken, Wollen» vermittelte das «Herz», metaphorisch im alttestamentlichen «Beziehungsorgan», das sich im literatur- und theologiegeschichtlichen Personverständnis «schubweise», sukzessive oder durch «überlappende Phasen» als «*Entwicklung des inneren Menschen*» (Bernd Janowski) ausprägte.

Die Aura «Heiliger Berge» symbolisierte den «Gipfel» im Exzellenz-Bild der Höhe oder im Gegenbild das Abgründige, eine Kluft zwischen den

Religionen, die in Raum und Zeit einerseits die Bedeutung gemeinsamer «blutmäßiger», kultureller und «eigenartiger» Bindungen, andererseits die figurierte Anschaulichkeit in seiner theokratischen und theonomen Besonderheit vor Augen gestellt hatte: Die Auserwähltheit des jüdischen Volkes (Ex 19, 3–6) markierte den «Bruch» mit den Ursprungsmythen und die Glaubenskraft bzw. Lebenserneuerung des «*einen* Gottes» in der Geschichte. Was religiös auf das «Aufleuchten göttlicher Gegenwart in der Welt» (Jörg Lauster) hinauslief, entfaltete die «königliche» Botschaft als Zeichen einer reichhaltigen und naturgegebenen Wahrnehmungsweise. Ihr sinnstiftendes Zusammenführen von Gottes- und Menschenrecht erleichterte verlässliche Grundlagen einer Metaphorik, die Menschen im «Großen Bild» qualitativ, mehrdeutig und hermeneutisch zu erschließen versuchten. Ihre Systematik, Sprache und Begrifflichkeit, die beispielsweise als Ideen vom Eigenen und dem Fremden der pluralen Erfüllung im Dialog dienten, repräsentierten der Vernunft gemäß Ideen geistiger Perspektiven: «Sie geben dem Zusammenhang, in den alle Gegenstände [...] eingeschrieben sind, seine Struktur» (Richard Schaeffler).

Denkarbeit, die zum «Perspektivenwechsel» (Richard Schaeffler) in der Welt nötig, reflektiert in sich das Verhältnis von Subjekt und Objekt. Bisher bewährte Kategorien des Aufbaus, mit denen der «Anspruch des Wirklichen» in der Welt nicht mehr «angemessen beschrieben werden kann», sind nunmehr Anstöße, über die «Kultur des Begreifens», über die «Kultur der Begriffsbildung» oder über ihren Einsatz und deren «Vielfältigkeit der Verstandesbegriffe» (Richard Schaeffler) nachzudenken. Anerkannte traditionelle, sog. disziplinär-«narrative» Entwicklungsschemata wie die der «Epochen der Geschichte» oder neue wissenschaftsrelevante Modelle, die der «Priorität der Paradigmata» (Thomas S. Kuhn), der «Paradigmenwechsel» (Hans Küng) oder «Transformationen des Christentums» (Jörg Lauster) den Vorzug geben, unterscheiden in der Forschung zwischen konkurrierenden Wegen anerkannter etablierter Leistungen und moderner naturalistischer Empirisierung. Ihr Konsens, eine Wechselwirkung theoretischer und methodologischer Überzeugungen, bedarf durchweg einer kritisch-klaaren Analyse und der einsichtigen Sinndeutung, denn historische Tatsachen belegen sowohl Geschehenes im «Vollzug der Geschichte» als auch Historiographisches – «die Geschichte der Beschäftigung mit dieser Geschichte» (Christof Landmesser).

Vielfältige kulturgeschichtliche, semantische und morphologische Phänomene der Sprache, die das Christentum als «Sprache eines Weltgefühls» auszeichnen, sind dann beispielsweise nicht nur «Verzauberungen» oder

«Romantische[n] Transformationen» (Jörg Lauster) vorbehalten. Vielmehr dokumentieren sie die Geschichte in der biblischen und poetischen Fülle ihrer Erscheinungsformen, in den philosophischen Orientierungshilfen und in der methodischen Beliebtheit gängiger Themenfragen, die der «Altehrwürdigkeit einer Tradition» Profil geben. In der Natur des Menschen und seinem Leben in natürlicher Welthaltigkeit ist jede «Verzauberung», der gegebenenfalls Probleme konkurrierender sozialer Ordnungskräfte «entzaubernd» entgegenwirken können, ein Phänomen, das kulturgeschichtlich selbst in einer Feinanalyse der Wechselbeziehungen nicht leicht zu ermitteln ist. Generalisierend projiziert Jörg Lauster in deren leiblich-situatives Spannungsverhältnis und Perspektivenvielfalt Vorstellungskräfte, die er subjektiv zur «Sprache einer kontinuierlichen Verzauberung der Welt» erhebt.

Vornehmlich die immer gottesdienstlich geweihte Sprache, wie die Kirchen- bzw. Glaubenssprache als «lingua sacra», verzauberte einerseits die auf Abhängigkeit eingestellten Wahrnehmungen und Gefühle der Menschen, auch wenn sie das Lateinische nicht verstanden. Andererseits ergötzte die veräußerlichte Religion das «unvollkommen christianisierte Volksempfinden» und spornte das ganze Mittelalter hindurch die Phantasie an, die sich in den Verhältnissen Frankreichs, Belgiens und den Niederlanden als «Verweltlichung der höheren Geistlichkeit» und als «Deklassierung der niederen» (Johan Huizinga) ausdrückte. Die Verehrung des volksnahen Priesterstandes trug auch in Deutschland zur Differenzierung bei, vervollständigte schließlich ein Gesamtbild, in dem sich die «Geringschätzung der Geistlichkeit» (Johan Huizinga) zugleich aus- und abbildete. Auf ihre Weise erlebten Gemeinschaft und Gefolgschaft magisch-instinktiv die Wirkkraft des Heiligen, der Autorität, der Mystik und der Sinnlichkeit, indem Wesenszüge des Geheimnisvollen und Wunderbaren mit ihrem Natur- und Raumgefühl eine innere Verwandtschaft eingingen. Lebenserhaltende Gefühle mit der Resonanz von Schutz, Recht, Zuflucht, Zuversicht und Orientierung verursachten in der Kirche unabgeschlossene «Verwandlungen», die «christliches Welterleben» im Sinnkreis gestifteter Versöhnung glückselig als «Verzauberung der Welt» (Jörg Lauster) weitergaben: Verschärften exzessive Existenzkrisen, die das irdische Erfahren von bittersüßer «Verzauberungskultur» in Widerspruch, Gewalt und Aggressionen verwandelten, den Ausbruch sozialer Konflikte, in denen Menschen ihrem vergeltungsanfälligen Überdruß freien Lauf ließen?

Antike Macht, im Zeitkontext legitimiert durch Götter, ehrengewaltigen Herrscher, Gesetz- und Sinngebung, integrierte Leitgedanken von Kultus und Kultur wie in einem «arcanum imperii», als hätten aristokratische

Eliten in ihrer Wirksamkeit über die von ihnen abhängigen Menschen einem Geheimnis gleich verfügt. Die Funktionalität klein- und großräumiger Religionspolitik besitzt indes kulturgeschichtliche Maßgaben, deren Wahrnehmung Handlungsträger zentraler Kräfte und lokaler Institutionen – möglichst im Wechselspiel – in den Blick zu nehmen hatten. Ähnliches gilt zwischen Menschen, deren Handeln sich aus der Sakralität, Perspektivität, Positionalität, Rezeption und Konstruktion der «theologischen Kirchengeschichte» (Wolf-Friedrich Schäufele) abgeleitet hat. Genauso ambitioniert war die mimetisch gebändigte Wildheit in der Antike, die die mythische «Ehrfurcht», den Schrecken oder die «Furcht» (griech. «phobos») des Menschen wie in einer «Großen Agenda» zusammengeführt hat. Ähnliches grenzt die Israeliten Gott gegenüber ein, das im Hebräischen etymologisch mit dem Wort «jmh» verfügbar ist. Wolfgang Eßbach distanziert sich insbesondere von existenziellen Angstkomplexen durch Erklärungsmuster moderner Katastrophen, da das Angst-Phänomen in der Antike das Interesse an «Zusammenhängen zwischen Angst und Religion» wie ein Topos beherrscht habe. Publius Papinius Statius (ca. 40 – ca. 96 n. Chr.) habe seine Kritik offen in die Worte gefasst: «Vor allem in der Welt hat Angst die Götter hervorgebracht» (lat. «primus in orbe deos fecit timor»). Während in der griechischen Religion die Geister und Dämonen Wirkungen übermenschlicher Mächte ausübten, besaßen die «Geister im Judentum Personalität» (Walter Burkert). Was jedoch die archetypisch tiefsitzende Angst Einzelner mit der Gott gegenüber ausgelösten Furcht der Menschen vereint oder durch Gottes Berufung bzw. einer «ewigen Erwählung» (Wolfgang Eßbach) getrennt zu haben scheint, interpretiert Bernd Janowski mit den Worten: «Wenn die Leistung der Historischen Anthropologie demnach in der Schärfung des Bewusstseins von der *geschichtlichen Natur des Menschen* besteht, kann die Alttestamentliche Anthropologie daran anknüpfen» (Bernd Janowski).

Unter den heiligen Bergen Asiens sind die im Himalaya, dem größten Hochgebirgssystem der Erde, die bekanntesten. Überall symbolisierten ihre kultischen Rituale a priori natürliche Lebensformen und ein religiöses «Gemeinwohl» der Völker oder verpflichteten Menschen mit Eidformeln an heiligen Stätten, in denen die «Ordnung», der «Kosmos» (griech. «kósmos»), somit der Himmel und die Erde, die Sonne und die Berge oder Gottheiten und Gesetze von Menschen im Tempel-Ritual verehrt wurden. In der Zeit nach Homer (ca. 850 v. Chr.) entwickelte zuerst die griechische und kleinasiatische, dann schließlich die hellenistische Geschichte der Welt eine neue Lebensform, den «Stadtstaat» oder die «Polis».

Der Klassische Altphilologe Walter Burkert (1931–2015) ist der Überzeugung, dass sich das stadtstaatliche «Bild der tatsächlichen Religion» im Wesentlichen nicht verändert habe. Darin enthüllt sich freilich eine zutiefst «spezifische Existenzweise» der «Stiftungen» (Michael Borgolte), die den Menschen in seiner religiösen Vergewisserung sowohl in der Relation zu einer «absoluten Realität» als auch «bei aller Verschiedenheit der religions-historischen Formen» (Mircea Eliade) in der Welt insbesondere Adoranten rechtfertigte: Eine religiöse Lebenskunst als Sinngebung erfasste alle Naturbereiche, wobei die von den Göttern legitimierten Naturkräfte sich zuvorderst in der Endlichkeit menschlichen Zusammenlebens einzubringen hatten.

Das antike Mittelmeer mit seiner urbanen Küstenkultur wird einleitend zum mediterranen Brennpunkt historischer Kräfteverhältnisse. Ihre Hochkulturen, die sich «zeitgleich in China und Indien» (Raimund Schulz) mit großflächigen Lebensgrundlagen ausprägten, mobilisieren in der globalen Wissenschaft ein interdisziplinäres Weltverständnis. Im Lichtkegel gleichsam beweglicher Zentrierungen und Periodisierungen korrespondieren sie je nach Standort des Historikers mit perspektivenreichen Erkenntnissen, konstituierten Kombinationen und logisch-«fingierten» Verknüpfungen: «Ähnlichkeiten im Verschiedenen» (Gottfried Gabriel) sind regulativer Teil der bestimmenden Urteilskraft, die im Leitbild von «Erneuerung und Wiedergeburt» den jeweiligen Eigenwert in erinnernder Vergegenwärtigung respektiert.

In der Konstitution kultureller «Verbindungs-dichte», die sowohl die Berg-Götter als auch die «Horizonte maritimer Konnektivität» (Sebastian Kolditz) betrafen, imaginierten Meere zum einen Gefahren, Gegensätze, Konflikte und Schlachten. Zum anderen veränderten Austauschprozesse und kommunikative Netzwerke Orientierung und Chancen verschiedener Art: Speziell den Blick auf das antike Mittelmeer als einer «Basis globaler Veränderungen und imperialer Herrschaftsbildungen» gerichtet, in denen der «Kampf um Routen und Ressourcen» (Raimund Schulz) auffällig war, wurde dann der Begriff «Konnektivität» in der Mediävistik zur «zeitlich wie regional variablen entscheidenden Kenngröße» (Sebastian Kolditz). Maritime und terrestrische Konnektivität rückte im zeitgenössischen Selbstverständnis der Akteure «Meere als Kommunikationsräume», «Transitionsräume», «Durchgangsräume» sowie «Inseln» und Inselberge als «Rückzugsorte», «Operationsbasen» oder als «Kommunikationsräume eigener Art» (Michael Borgolte/Nikolas Jaspert) ins forschende Blickfeld. Jederzeit stifteten Land und «Meer vielfältige Verbindungen: Wege der



Kenntnis und des Profits» (Sebastian Kolditz), aufgrund dessen Menschen Konstrukte subjektiv-komplexerer Sichtweisen entwarfen – etwa nahe dem «Cyberspace» und «Internet» (Michael Borgolte/Nikolas Jaspert).

In vielen modernen Publikationen überwiegt eine Bildsprache «aquatischer oder liquider Metaphorik», die nicht nur für «Transfer- und Hybridisierungsprozesse» (Michael Borgolte/Nikolas Jaspert) herangezogen wird, sondern auch Forschungsfelder mit einer Begrifflichkeit bedient, die sowohl wissenschaftstheoretische Beziehungen als auch synkretistische Wort-Kombinationen in gestaltender Analyse naher Zusammenhänge vereinigt. Diese Machbarkeits-Euphorie methodisch-technischer Vervollkommnung wirft erste Fragen auf, ob nicht Wandlungsmaßstäbe des historischen Wissens bei gleichzeitigem Nicht-Berücksichtigen der Semantik, des inneren Wortes, jedes menschliche Geistes- und Seelenleben relativiert? Begriffliche Verarbeitungsstrategien sind Impulsgeber geopolitischer Signaturen, die im Hellenismus nach damaliger Kenntnis von großräumigen Küstenländern bis zu Entdeckungen im Norden, Osten und Süden reichten. Folglich funktionalisiert die systemische Wirksamkeit der Begriffe «Konnektivität» und «Konvivenz» einerseits ein transitorisches Generalmuster, in dem die intensivierte Vielfalt individueller Interessen vernachlässigt wird. Was hätte andererseits entgegen der Abgrenzungen in der «Großen Politik» den Kultur-, Wissens- und Informationstransfer sowie den Austausch bestimmter Kulturelemente bzw. – erfahrungen aufhalten können?

In der Relation zu «Heiligen Bergen» symbolisieren die von Menschengeist und Menschenhand in historischen Großräumen errichteten religiösen Bauwerke wie die turmartigen «Tells» bzw. mesopotamischen Zikkurats, die ägyptischen Pyramiden und Tempel, die griechisch-römischen «Tempel» oder die griechisch-israelitischen «Türme» irdische Nachbildungen «Kosmischer Berge» oder naturrechtlich-privilegierte «Urhügel»: Das Zentrum des religiösen Symbolsystems repräsentierten «Geheimnisse» verehrter Naturheiligtümer, deren «Tempel», «Palast», «Thron» oder «Haus» unangefochten – somit weder empirisch noch logisch insgesamt beweisbar – ihre Geltung hatten. In kulturübergreifenden Weltbildern der Dimension von Höhe und Tiefe oder von Vertikalität und Horizontalität erfüllte die Priesterschaft jeweils auf «heiligem Boden», im «Tempel eines himmlischen Archetyps» (Mircea Eliade), heilige Reinigungsvorschriften und -zeremonien in der naturgläubigen Vergewärtigung ihres Götter- und Totenkults.

Im «heiligen Spiel der Gottesverehrung» (Johan Huizinga) wurde der liturgische Ritus als unverfälschter, «reiner Geist», bezogen auf «reine Hände» und ein «lauteres Herz», von Menschen homologisiert. In der christlichen

Relation «beschaulicher Betrachtung» (lat. «contemplari»/«contemplatio»), der «Herzensreinheit» und dem «Seelenheil» geschah die mystische «Schau der Gottheit», deren «reiner Geist» das Innere des Herzens sakralisierte. Die innere Vergeistigung zwischen Gott und Mensch geschah in einem Kosmos der Homologisierung, der im «*oculus contemplationis*» die «gnadenhafte Erleuchtung des ganzen Menschen» mit dem «Auge des Herzens» (lat. «*oculus cordis*») gleichsetzte. Die «Öffnung» nach oben in die sog. nichtreale Welt bzw. ins Jenseitige, architektonisch das «Auge» der Kirchenkuppel oder das «Auge des Tempels» (Mircea Eliade), entsprach – «oikomorph» (Annette Zgoll) integriert im religiösen Denken Mesopotamiens und Indiens – äquivalenten Bildern von Kosmos und Tempel («Körperhaus»).

Insbesondere in antiken polytheistischen Religionen, die motivisch-anschlussfähige und anpassungsbereit-verknüpfte Formelemente zusammenführten, manifestierten sie traditionelle Werte der «anthropokosmischen Homologien» (Mircea Eliade) sowie die «Eigenart» jüdisch-christlicher Symbolismen von anthropologischen Beziehungen «zwischen Seele und Außenwelt als Spiegel der Welt und Spiegel der Seele» (Jürgen Stilling). In diesem Dualismus des leiblich-seelischen «Befindlichkeitssystems» (Mircea Eliade), zu dem das «oikomorphe Menschenbild der mesopotamischen Antike» gehörte, wird der in sich selbst «zusammengesetzte», räumlich bzw. «kosmisiert» (Mircea Eliade) verstandene Mensch zum «Tummelplatz verschiedener Mächte», der auch einem dynamischen «Kompositwesen» (Annette Zgoll) gleichen würde. Die erwähnte «Öffnung», deren gefährlichen «Übergang» Mircea Eliade mit mythologischen «Bildern» der *Brücke* und der *engen Pforte* beschrieben hat, würde den «Übergang von einer Seinsweise zur anderen, von einer existentiellen Situation zur anderen» ermöglichen. Dafür ist und bleibt der Konjunktiv eine sprachtheoretische und philosophische Aussageweise sowie ein Reflexionsmittel. Vergleichsweise errichtete die «*Vision des heiligen Paulus*» metaphorisch eine Brücke «schmal wie ein Haar», als würde sie die Welt der Menschen mit dem Paradies verbinden.

Mithilfe dieser Didaxe, die eine «reine» Herzensraummetaphorik voraussetzte und unter den «antiken rhetorischen Tugenden» (Gerhard Härle) den «Schmuck» (lat. «*ornatus*») für die «Rede» (lat. «*elocutio*») lieferte, bildete sich dem gegenüber schon sehr früh so etwas wie eine geheimnisvolle Glaubensalternative, als würde sich im Auge des Betrachters ein Wunder abspielen. Dass das Symbolsystem «Herz» (hebr. «leb/lebäb; lat. «*cor*») in seiner Ganzheit des Personverständnisses «*anthropologische Konstanten*» sowie die «Anerkennung und Gegenseitigkeit» charakterisierte, die den

«leiblichen und sozialen Bezügen» (Bernd Janowski) Geltung verschaffte, definierte ein Wesen, das in die Gemeinschaft eingebunden war. Der Mensch als «Kulturwesen» war nicht nur eingebettet in seine natürliche Lebenswelt, sondern agierte innerhalb naturreligiöser Ordnungen, die beispielsweise im «konstellativen Personbegriff» (Bernd Janowski) das biblische Gemeinschaftsverhältnis zwischen dem Göttlichen und Menschlichen sozial vielfältig, kulturabhängig und mehrdeutig differenzierten. Bernd Janowski, Kathrin Liess, Jan Assmann u.a. fragten in den vergangenen Jahren mit Recht, ob sich nicht der antike Mensch «hinter den unterschiedlichen Lebensweisen und politischen Systemen» in Mesopotamien, Ägypten, Griechenland, Rom, im Judentum und Urchristentum als der «gleiche Typ Mensch entdecken» ließe? Im größeren Rahmen wandte sich bereits Oswald Spengler (1880–1936) vor ca. 100 Jahren gegen die Logik und Linearität einer Fortschrittsgeschichte und fragte, ob es jenseits von allen Zufällen und Unberechenbaren eine «metaphysische Struktur der historischen Menschheit» gäbe, die von den «weithin sichtbaren, populären, geistig-politischen Gebilden der Oberfläche wesentlich unabhängig» sei.

Vieles könnte für eine vorbestimmte «typische» Phänomenologie sprechen, gegen die nach Ansicht Hans Blumenbergs und Rüdiger Zills jedoch selbstkritisch-metaphorisch schon eine Anthropologie des Mangels vorzuziehen ist. Die Sprache der Weltgestaltung ist vom Untergründigen nicht abzulösen, auch wenn sich metaphorologisch der moderne «Geist im Mut zur Vermutung seine Geschichte entwirft» (Rüdiger Zill). Vermögen Wissenschaftler, die die «Periodisierung und Globalisierung» wie ein «unentbehrliches Werkzeug» (Jacques Le Goff) handhaben, überhaupt in das Denken und Fühlen der Menschen, die in der Vergangenheit gelebt und gehandelt haben, nachempfindend, näher und introspektiv-klärend einzudringen? Der Zweifel gilt umso mehr, als futurologische Konstruktionen sprachliche Vorannahmen sind, die auch theoretische Begleittexte sprengen können. Intendiertes, Erwartetes oder Erhofftes sind gedanklich zuerst «Große Entwürfe» der Ereignis-, Ideen, Sozial-, Geistes- und Mentalitätsgeschichte, als würden sie durch Möglichkeiten reflektierter Distanzsprache über sich selbst hinausgehend ein dem tatsächlichen Leben «abgehandeltes» zukünftiges Universalmittel sein. Im Weiteren reativieren Gedankenexperimente in den beiden Konjunktivvarianten Sehnsüchte, Verständigungen, Begegnungen, Kooperationen und Überredungen, die im Bewältigungs-Kontext zweifelhafter metaphorologischer Spannungsverhältnisse und missionarischer Ermächtigungsphantasien letztlich die Gültigkeit einer anderen bzw. nichtrealen Welt antizipieren.

In der Natur des Lebens – so argumentiert der Philosoph Ferdinand Fellmann – sei das menschliche Bewusstsein selbst angelegt mit einer biologisch und moralisch integrierten Perspektive, deren «hermeneutische Leistungsfähigkeit» das Leben als «absolute Metapher» konditioniere. Im integrierten «Wertesystem» ist das sowohl ethisch als auch evolutionsbiologisch, ohne «einem naturalistischen Fehlschluss aufzusitzen», nicht zu bezweifeln, denn sozialverträgliche Normen haben dem menschlichen Dasein, im Unterschied zu den Tieren, Handlungswege «hypothetischen Wissens» zwischen «Zufall und Notwendigkeit» (Ferdinand Fellmann) eröffnet: Die handlungstheoretische Sprache assoziiert indes Zusammenhänge, die das Spiel wie das eines Proteus-Manipulators regeln. In der biblischen Offenbarung hat dagegen die Exzellenz-Frage das Ganze als Gottes Lebensordnung ausgelegt, die aufgrund menschlicher Flexibilität die Lebenswirklichkeit historisch-religiös, narrativ-reflexiv, utilitaristisch, funktional, hypothetisch und dogmatisch entwickelt hat: In der vorliegenden Untersuchung ist das Urphänomen «Heiliger Berg» ein kulturgeschichtlicher Schwerpunkt, zentraltheologisch der «Lebensmittelpunkt» des Menschen Jesus, der weder ein Zwischen- noch ein Mischwesen repräsentiert. Die Gestalt Christi, sein außerordentliches Personsein, ist die geschichtliche Selbstdarstellung seines Gottkönigtums, das normative Menschenbild seiner Lebenskunst und sein «Kulturantrieb» eine Wirklichkeitsform mit mehrschichtigem «Möglichkeitssinn».

Das zwischen Gott und den Menschen spannungserfüllte Verhältnis, das Gott, Wahrheit und Tatsächlichkeit absolut ins Zentrum rückt, konzentriert, vervielfältigt, differenziert und verschleiert zugleich Bedeutungszusammenhänge der Sprach- oder Wortfelder: Lässt sich der Typus «Mensch» in Kontexten antiker mythologischer Relationen einerseits und moderner begrifflicher Modellbildungen andererseits durch die Vereinheitlichung textverschränkender Analogisierung und Typisierung metaphorisch vertraut und weltanschaulich wertfrei generalisieren? Das musterhafte Freund-und-Feind-Verhältnis, die sozialen Spannungsfelder, Krisen und Kriege sind im Großen wie im Kleinen das eigentliche Kontinuum, das den ständigen Wandel der Geschichte am Leben erhält: Dementsprechend ist menschlich intendiertes Handeln das Bleibende oder das Konstante im Wechsel, nicht nur eine Art «histoire de longue durée» (Fernand Braudel), sondern ein von vielen Jahrtausenden geprägtes Archetypisches im biologischen Kreislauf der Natur. Darin ist das Personale und Dialogische historisch, metaphorisch bzw. diaphorisch «eingeschmolzen» (Joseph Ratzinger), d.h. sprachlich eingebunden im Vernunftprozess des

Sozialen und Kulturellen. Als erste Ursache kultisch-uranfänglicher Wahrheit, «lebt» es weiter in der «Realitätswahrnehmung» Sprechender, Hörender, Denkender, Sehender und Fühlender, als würde das gleichnishaft-überlieferte «Urbild» unangefochten sein.

Zeitübergreifende Transformationsstrategien dieses sprachlichen Verständnisses manifestiert die literarische «Erzählung» in ihrer absoluten Verehrung des Göttlichen: 1. Das «Heilige» ist das unantastbare «Verzauberungs»-Modell göttlicher «Exzellenz» – im Christentum «liegt die Geschichte in Gottes Hand» (Peter L. Berger). 2. «Hierophanien» sind «Manifestationen des Heiligen» (Peter L. Berger), die das Leben der Menschen noch mit Erfahrungen exklusiver Sinngebung, wie denen traditioneller Gemeinschaftsbande, diaphorisch-unverletzlich gegenüber Text-Verschränkungen stärken. 3. Das totale Verschwinden der «Geschichte» wäre nicht nur eigenlogisch die «Entzauberung» des «Heiligen Berges», sondern auch in letzter Konsequenz ein religiöser Erfahrungs- und «Nachahmungs»-Verzicht. 4. Ein religiöser «Gedächtnisverlust», der den «eigentlichen Gehalt der christlichen Heilsbotschaft, das Kerygma selbst» (Peter L. Berger), im Kontext lebhafter Sprache reduziert, dynamisiert Prozesse der «Entmythologisierung». Der evangelische Theologe Rudolf Bultmann (1884–1976) hatte mit seinem Vortrag «Neues Testament und Mythos» (1941) in den fünfziger Jahren eine heftige Debatte um religiöse Grenzziehungen ausgelöst. 5. Gottes Exzellenz und Handeln sind kontingenzabweisend und entzauberungsresistent – die «Entmythologisierung» käme einer begrifflich-koordinierenden «Säkularisierung» gleich. Ursprung, Glaube und Tradition sind jedoch Reflexionsprozesse religiöser Erfahrung: Ihre Bewusstseinsverhältnisse in metaphorischer Sprache sind nicht statisch, vielmehr reflexiv, gefühlsambivalent und ihre Bezeugungen intendieren einen «Möglichkeitssinn». 6. Moderne Menschen, die sich der «Traditionsautorität» religiöser Wahrheit begrifflich oder kognitiv entfremdet haben, eliminieren bzw. negieren das Transzendente der neutestamentlichen Wunderwelt. 7. Fortschrittliche Rationalisierung definiert das positivistische Reduktionsmodell: Die Wissenschaftsdebatte kreist heute um naturalistische «Transformationen der Moderne» (Jörg Lauster) und um die der Empirisierung, als wären ihre methodischen Verfahren noch wie im Brustton empirischer «Übersetzungsmodelle» determiniert. 8. «Der Graben zwischen Mensch und Tier [ist] kleiner geworden», so dass die sog. «zoologische Wende» einerseits der «Tierethik neue Perspektiven eröffnet», andererseits die «Vorangstellung des Menschen» (Ferdinand Fellmann) in Entdeckungszusammenhängen wiederum stärker hervorhebt.

Schon die hellenische «Aporetik» (griech. «aporētikē») entfaltete in der Philosophie das kulturabhängige Prinzip sozialer Gegenseitigkeit. Aus dem Grund war der «Aporetiker» (griech. «aporētikos») nicht nur «zum Zweifeln geneigt», sondern übte eine emphatische Eingebundenheit aus, die vom göttlichen Zentrum auf die Peripherie ausstrahlte oder von der Marginalität auf das Zentrum zurückwirkte. Insbesondere der alttestamentliche Charakter des Menschen reflektierte den Lebensentwurf in Übereinstimmung mit der göttlichen Weisung, die in der Antike unverhohlen dem gläubigen «Verständnis der Religion eine elementare Bedeutung» (Bernd Janowski) zuwies. Dadurch gehörte das integrale Herz-Motiv zur Gestaltung ganzheitlicher Wesensmerkmale und zur Bestimmung eigener Profile, indem sie die moralische Kraft der Personmitte christianisierten. Das seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. aus dem Feigen- und später aus dem Efeublatt stilisierte Herz-Symbol, dessen «Innensteuerung» sich als gottgefälliges «Personzentrum» (Gerd Theissen) ausgebildet hatte, initiierte im lebenden Menschen Gottesfurcht, Gottesverehrung und Empathiefähigkeit. Moderne «Analogiebildung» ist üblicherweise eine «Analogisierung», die das biblische Symbol «Herz» aufgrund systemischer Modernisierung mit «Konnektivität und Konvivenz» funktional-pragmatisch definiert hat. Sie behauptet soziobiologisch ein «gleichgesetztes» Implementierungsinteresse, das im Sinnkreis religionssoziologischer Professionalität, der für pilotierte «Misch-Phänomene» geradezu offen ist, Menschen nicht fremd erscheint.

Skeptische Differenzerfahrungen und komparativ-theologische Möglichkeiten des psychischen Vermögens sind in der jeweiligen achsenzeitlichen Kultur – aufgrund ihrer partikularistischen Ursprünge von Mythos, Sprache und Kultur – phänomenal, hermeneutisch und interreligiös als Postulierung verschieden: «In Israel war es der Wille, bei den Griechen die Erkenntnis» (Gerd Theissen). «Wissen» und «Glaube» oder «Reinheit» und «Unreinheit» sind immer im Spiel fordernder Partikularität, wenn in Genesis und «Geltungsfragen» (Dirk Evers) vom aktiven Beobachter das kritische relativierende «Warum» statt generalisierender Akzeptanz artikuliert wird. Ob jedoch «konnektive Tugenden» bzw. «diskonnektive Laster» (Jan Assmann) Kulturen in «theologischer» bzw. «religiöser» Hinsicht verbinden oder trennen, wie beispielsweise die Israels und Ägyptens, entscheidet u.a. eine theologische Wirklichkeitssicht, die allein dem göttlichen Schutz Israels eigen ist. Gedanken des Gemeinsamen und Trennenden sind sprachlicher Ausdruck lebhafter Gestaltung und ihre Ausführung ein unabgeschlossener Prozess ihrer selbst. Relativiert nicht schon historisches

«Wissen» innere Beziehungen zwischen Kulturen, wenn Jan Assmann die «Kulturen des Herzens» mit der «Erfindung des inneren Menschen» im Alten Ägypten einleitet? Periodisierungssysteme sind Konstruktionssysteme, die inkompatibel sind für offizielle Wechsel zwischen Periodisierungen.

Vieles, das den «Dualismus» zwischen Himmel und Erde ausmacht, ist im vorbewussten Zusammenspiel unvereinbar mit einer scheinbar soziotechnologischen «Konnektivität», die sich zusätzlich steigert, wenn naturalistisch in ihren «höherstufigen Komplexen» noch wissenschaftlich «verschiedene religiöse Module eingebunden» (Dirk Evers) sind. Naturreligiöse Erschließungsebenen wie die des Mythos «Wasser» – überliefert im Bild der altorientalischen Welt von «Gottes Sohn» – fundieren dagegen eine kulturkritische Haltung gegenüber der Natur, weil deren sprachliche Modellierung durch «Schmelzung» und «Umgestaltung» sowohl die väterliche Annahme von Vater und Sohn als auch das göttliche Geheimnis der Beziehung zueinander bezeichnet. Worauf die «politische Theologie des Alten Orients» mit ihren spirituellen Vorstellungen vom «König als «Sohn Gottes»» zugleich hinweist, stammt als «Zeugung» zum Sohn Gottes» einerseits aus Ägypten und andererseits als «Rechtsakt» der «göttlichen Adoption» aus Babylon: Wenn Jahwe von Israel spricht, ist sowohl der «erstgeborene Sohn» (Ex 4, 22 f.) als auch die «Erstgeburt» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.) gemeint. Rein vom Sprachlichen her trägt das Ursymbol «Wasser» zur Natur einer neuen, völlig «anderen» Sinngebung bei, die in Israel vom «Glauben Israels umgeschmolzen» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.) wurde. Das starke Verb «schmelzen» (mhd. «smēlzen»; germ. \*«smeltan») das etymologisch «flüssig werden» bzw. «zerfließen» ausdrückt, ist im heiligen Wasser-Ritus die sinndeutende Verflüssigung des Lebens, metaphorisch gebildet aus dem göttlichen Geist und dem «Wasser» (Meer, Quelle, Fluss, Brunnen): Narrative Offenbarungsaspekte der «natürlichen Theologie» tragen dazu bei, dass derartige Prozesse zum einen die eucharistische «Wiedergeburt» legitimieren, zum anderen zur authentischen Lebensführung beitragen. Im Weltmeer einer Religion symbolisiert dieser «Beglaubigungsakt» Geheimnisse der «Verschmelzung» bzw. «Umschmelzung» oder ein inneres Einswerden von «Wasser» und «Geist» (Joh 3, 5), «Wasser» und «Blut» (Joh 19, 34) sowie das gottesdienstliche Sakrament von «Wasser» und «Kirche» (1 Joh 5, 6–8).

Für diese Gleichheit ist die «Erkennenseinheit zwischen Vater und Sohn» ein «Relationsbegriff», in dem «beider Willenseinheit sichtbar» wird – als menschengewordener Logos und als «ein Geist» (1 Kor 6, 17). In der Nachfolge Christi qualifiziert das Wort Gottes zugleich eine «Unterordnung»



oder ein «Ablassen von der Autonomie» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.). Christus ist der «wirkliche Tempel» (Joh 19, 34), dessen lebensspendendes «Fels»-Wasser (Ex 17, 6; Num 20, 8–11) an Mose erinnert, der dem «Thron Gottes und des Lammes» (Offb 22, 1) quellenreich zugeordnet ist. Vergleichende Perspektiven, die das jeweilige Proprium der «Theologie» beachten, können Differenzverhältnisse nicht aus der Welt schaffen. Widerspruchslos können Aspekte der «Memphitischen Theologie» nicht bleiben, die im Zeitraum um 700 v. Chr. bis ca. 300 v. Chr. erfassbar sind. Vorsichtig spricht Joachim F. Quack in diesem Zusammenhang von einer Anmaßung, weil es weder mythologisch einen «homogenen Block» noch «eine einzige übergreifende Tradition religiösen Wissens» in Altägypten gegeben habe. Im Unterschied zu «geographisch strukturierter Mythologie», die lokale Formen als «Denkmal memphitischer Theologie» thematisiert hat, interpretiert Quack dieses «Denkmal» als «Monographie des memphitischen Raumes». Ebenso ist sie – für das Verhältnis von Mensch und Tier – als «Lebensraum für bestimmte Caniden» interessant. Quack relativierte schon 2008 die von Regine Schulz geäußerte «Theologie»-These, die den topographisch-ägyptischen Kleinraum «Fayum» im Katalog der «Hildesheimer Ausstellung» von 2014/15 beispielhaft bewertete. Stimmen metaphysische Modell-Aussagen dieser «Theologie», die laut «Wikipedia» im Kommentar zur «Memphitischen Theologie» erwähnt werden, bereits mit dem Prinzip des griechischen «lógos» überein, das zweifellos auch für Grenzaussagen «narrativer Christologie» (Joseph Ratzinger) ontologische Geltung besitzt? Genauso fragwürdig ist der metaphysische Aspekt, dass die «Memphitische Theologie» mit der «Fayum»-Schöpfung von Wort und Rede vereinbar sei – wie die auf Gott hörende Stimmigkeit von «Innen und Außen» als «umfassende Funktion des Herzens», die «Denken, Fühlen und Wollen» (Bernd Janowski) ausdrückt. Karl Matthäus Woschitz formulierte 2012 in seiner wissenschaftlichen Studie die These: «Die Ptah-Theologie von Memphis liest sich wie ein tausend Jahre vor Platon konzipierter untheoretischer ›Platonismus‹ mit der Unterscheidung der Sphäre der (erdachten) Urbilder (Ideen) und ihren, die Welt darstellenden und reproduzierenden Abbildern». Interkulturelle Einzelstudien leisten ernsthafte religionstheologische Herausforderungen gerade dann, wenn bisher das Diffuse im Komparativen dominierte, da in der Zusammenschau der «Theologien» die «rein akademische Wahrheitssuche» (Norbert Hintersteiner) zu kurz gekommen war.

Einige Ägyptologen thematisieren die Option einer religionskompatiblen Hermeneutik, wenn sie der abendländischen Tradition denkstrategische «Großprojekte» zwischen antiker Welt, mittelalterlicher Kaiser-,



Königs- oder Herrschaftskultur und wissenschaftlicher Gegenwart begrifflich glattzünftig und dominant-übergreifend durch Transformationen «übersetzen» wollen. Ganz ohne «Vor-Urteil» fragte Ansgar Beckermann, wo sind die Götter und Geister, die transzendenten Mächte und Kräfte? Wahrscheinlich versuchen «Angehörige der intellektuellen Eliten» (Holm Tetens) Bedingungen differenzloser Kontinuität mit einer ursprünglichen Glaubensweise und schöpferischen Ahnung des Göttlichen in Einklang zu bringen, als hätten sich von alters her zwischen Mesopotamien, Ägypten, Israel und Europa durchweg kulturell-homogene Phänomene «lebendigen Wassers» entwickelt. Wenn das wissenschaftlich wie methodisch zutrifft, stellt sich die Frage, was dann theologisch den christlich-gestifteten *Propria* unbeschadet vorbehalten bleibt? Für Christen dominierten die glaubenssprachliche «Verzauberung» und die Exzellenz des Zionsberges, die dem Leben bis in die Neuzeit hinein in vielfältigen Aspekten der Sprache Kontinuität verliehen haben.

Dimensionen des Gotteswillens, die Theologen und Geisteswissenschaftler als Bild und Begriff des «gottgeleiteten Herz» Israels» (Bernd Janowski) im «synthetischen Bedeutungsspektrum» (Andreas Wagner) begreifen, würden Gelehrte der altägyptischen Geschichte ebenso durch Relationsbeziehungen zwischen der inneren Fähigkeit als «leiblich-leitend» und der äußeren Fähigkeit als «sozial-geleitet» erhellen. Als «ausgerichtete *Beziehungen des Menschseins*» (Bernd Janowski) verstanden oder als «wechselseitige Beziehungen des Miteinander-Handelns und Miteinander-Sprechens» (Jan Assmann) symbolisch bzw. systemoid interpretiert, sind sie soziobiologisch-pilotierende Konstruktionen bzw. «Verwandlungen», die sowohl innerreligiöse «Konstellationen» zwischen dem natürlichen «komplexen Zusammenhang von Körperbild und Sozialstruktur» (Bernd Janowski) als auch dem naturalistischen Modus der «Konnektivität und Konvivenz» (Jan Assmann) multifunktional steigern. Im Unterschied zum Dekalog ist im dyadischen Verständnis der Körper das «Zentrum der sozialen und religiösen Beziehungen» (Angelica Berlejung) sowie der interaktionellen Fähigkeiten. Konzeptionelle Synthesen, darunter die ägyptische Körpervorstellung von der in Menschen und «Chimären» (griech. «chimaira») «zusammengeknüpft» gedachten «Komposition seiner Glieder», erklären die Leib- und Sozialsphäre als «Kompositgebilde» oder «Mischgestalten» (Emma Brunner-Traut) mithilfe einer konnektiv-technischen Kopplungs-Begrifflichkeit. Deutungsgleiche «Übersetzungen» dieses Synkretismus-Modells, dessen Durchdringung leicht eine Natürlichkeit unterstellt wird, finden sich wieder in Jan Assmanns

polytheistischen und Bernd Janowskis alttestamentlichen Interpretationen. Wie bei Janowski – beispielsweise übertragen auf die «vergleichbaren Teile des Hoheliedes» (Emma Brunner-Traut) – oder wie bei Assmann definieren sie die Dyade in Wirklichkeit als egalitäres, analoges, konnektives, konvientes und homogenes Modell.

Anthropologisch gesehen fügt das naturgegebene Ganze indes Bereiche des erwähnten «synthetischen Bedeutungsspektrums» zusammen, denen die «Verknüpfung» seiner körperlichen, gestischen und funktionalen Teile entspricht. Der konzeptionelle Zugriff auf Themen der «konstellativen Theologie», «konstellativen Anthropologie» oder auf den «konstellativen Personbegriff» erweitert und pilotiert sowohl metakulturelle «Resonanz-erfahrungen», die jedoch «(spät)moderne Weltbeziehungen» problematisieren, als auch die der «resonanten Weltbeziehung» (Bernd Janowski), deren «herzgeleiteten» Systeme mit «allgemeineren anthropologischen und kulturanthropologischen Anmarschwegen» (Dirk Evers) konstruierbar werden. Alles was man sagen und denken kann, vereinheitlicht dann in der Innenbetrachtung die «Erkenntnisfülle» (Bernd Janowski) des regulativen Herz-Zentrums. Auf diesem Wege wird das vieldiskutierte «Personkonzept» (Alexandra Grund-Wittenberg) des Seins, das alle Grenzen, Gegensätze und Seinsweisen übergreifen kann, spekulativ zum einen zur religiösen Sinnstiftungsleistung des Menschen und zum anderen scheinbar metakulturell zur «Konvivenz» der ««konnektiven Gerechtigkeit»» (Bernd Janowski).

Interdisziplinär, metaphorisch, metaphorologisch und methodologisch organisieren «Konnektivitäten» des Lebens fortschrittlich genutzte Leitlinien der Forschung, weil sie pilotierende Wege interkultureller «Aneignungen» und «Verwandlungen» vorschreiben: Der «Spiel»-Begriff «Deutung» dynamisiert den «inflationären» Einsatz, ist kompatibel-«religionstheoretisch» fundiert, «Mittelweg»-orientiert zwischen einer «rein funktionalen und einer rein substantiellen Religionsauffassung» oder im «Mainstream» von einer freien «iterativen Selbstanwendung» (Dirk Evers) geprägt. Eingordnet in die Welt der Religionen offenbart die «konstellative Anthropologie des Alten Testaments» (Bernd Janowski) sicherlich eine «Heilswirksamkeit des Glaubens [...] im rabbinischen Denken» (Günter Stemberger). Mit ihm verbindet sich aber eine systematische Herausforderung, da sich ihre Entwürfe stets auf ein anderes Menschenbild oder «bis heute» auf «kein allgemein verbindliches Glaubensbekenntnis» (Günter Stemberger) beziehen. Vielleicht müsste Platons Modell der unsterblichen Seele, des Eigenen und Anderen oder der Inklusion und Exklusion, weitaus stärker als das Gute nuanciert werden, um sich präventiv – angesichts «naturalisti-

scher Interpretationen von Religionen» – mit einer biblisch uneinholbaren Perspektive, differenzloser «kollektiver Illusionen erwehren» (Dirk Evers) zu können.

Brunner-Traut geht vom metatheoretischen Pluralismus gleichberechtigter Ontologien aus. Dieser «Ontologienpluralismus» würde nicht nur apriorisch eine «gleiche logische Modalität» (Kurt Hübner) bestimmen, sondern setzt sowohl historisch ihre weitreichende «Analogiebildung» als auch ihre mythische, historische, kontingente und homologe Offenheit einfach voraus. Ähnlich einer metaphysischen Entität, wie am Beispiel der seelischen Konstitution, wird unter Berücksichtigung einer flexiblen Modellierung von Menschen und Chimären nachgedacht und spekuliert. Ihre zumeist inkohärenten Raum-Zeit-Koordinaten der Präferenz könnten durch pilotierende Geltungs- und synkretistische Deutungsansprüche, deren «Aneignungen» sich scheinbar in alles genügende, freizügige und verallgemeinerungsfähige «Transformationen» einbinden lassen, jederzeit Erwartungen relevanter Verwandlungs-, Veränderungs-, Deutungs- und Mischungsverhältnisse erfüllen. Die sie bestimmenden zukunftsorientierten «Bewegungsbegriffe» (Kari Palonen) sind beispielsweise «Verwandlungen», wie die der Charismatisierung, Empirisierung, Sakralisierung, Humanisierung, Idealisierung, Moralisierung, Psychologisierung, Wertegeneralisierung, Mobilisierung und Säkularisierung. Entmythisierte bzw. neomythisch-artifizielle Aggregate «metamorphosierter Geschichte» (Jürgen Stilling) fundamentieren heute die wechselseitige Abhängigkeit eines scheinbar metaphorologischen Leistungsbeweises, der die Überlegenheit des naturalistischen Wissenschaftsprozesses kalkulierbar macht. Aus seinen Ressourcen und Prozeduren ergibt sich ein «differenzloses Integral» (Dirk Evers), bedürftig der funktionalen Zweckharmonie in der Experimentier-, Konkurrenz- und Risikogesellschaft, die vermeintlich universal-gleichwertigen, beliebig-neomythischen, konstruktivistischen, algorithmischen und systemlogischen Kommunikations-, Verhaltens- und Handlungsfähigkeiten gleichermaßen Rechnung trägt.

Noch übt die «Internationale der Wissenschaft» die theoretische Vielfalt eigener Konditionen, um ihre ursprünglichen historischen Grundlegungen in den Periodisierungen und wissenschaftlichen Disziplinen «wie einen kostbaren Besitz» (Ferdinand Braudel) gegen fremde Einflüsse zu verteidigen. Metatheoretische Ansätze markieren indes den Statuswandel disziplinärer Geltungsverluste, indem der algorithmische Terminus von «Zahl» und «Wort», der in Computerprogrammen effektive Abläufe regelt, Prozeduren zur Lösung drängender Probleme beschleunigt. Diese

gesellschaftliche «Code»-Regulierung algorithmischer Navigation erscheint das «Gesetz der Lösung» nachhaltig wie ein Monopol szientifisch zu konsolidieren: Algorithmisierung ist eine den empirischen Tatsachen übergeordnete Berechenbarkeit, Vorherbestimmung und Flexibilisierung relevanter Lebensbereiche.

Die Digitalisierung beschleunigt bereits eine trügerische Vereinfachung und tendenziöse Vereinheitlichung des Lebens, die zunehmend Menschen die Abhängigkeit von systemischen Zweckverhältnissen suggeriert. Damit lassen sie die undifferenzierte Subsumierung multifunktionaler Elemente unter einem Begriff, dem eine «Transformations»-Beliebigkeit imaginierter Verhältnisse zuträglich ist, in säkularisierter Weise fortleben. Menschen würden in diesem Diskurs-Prozess die logisch-monopolistische «Entzauberung» – bestätigt vom Religionssoziologen Martin Riesebrodt (1948–2014) – weder als zeitgeistkonforme Elemente der Weltanschauung auffallen noch als (meta-)morphologische «Verknüpfung» konstruierter «Sphärenvermengungen» stören. Weitere Bewegungsbegriffe wie «Verzauberung», «Verwandlung», «Entchristlichung», «Entzauberung» und «Entkirchlichung» politisieren zudem metaphorologische Konsequenzen in analytischen, aufeinander bezogenen Deutungsbereichen, deren begrifflicher Rahmen phantasievoll schillernder «Transformations-Prozesse» den handlungstheoretischen Diskurs dynamisiert. Darauf beziehen sich sowohl Vergleiche, Abhängigkeiten, Ähnlichkeiten, Symmetrien oder Differenzen als auch Aspekte der Ent-, Ver- oder Wiederverzauberung. Universal verwendete Begriffe bedürfen im Prinzip der kritischen Reflexion, um auch «kultursensitive» Grenzen ihrer Generalisierung zu präzisieren. Was davon nur «sprachlich universal verbreitet» sei, autorisiere nach Riesebrodt keine Haltung, die mit Vorbehalten bzw. Einschränkungen reagieren wolle. Gerade sie müsse als «absurde Position» zu brandmarken sein. Demnach sei für ihn beispielsweise die «Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit der Übertragung westlich-wissenschaftlicher Begriffe auf andere Kulturen» – wie auf die der ostasiatischen Traditionen – keine «triviale Frage», sondern ein Bemächtigungs-Thema der historisch-soziologischen «Verwandlung». Gleicht dieser kohärenz- und steuerungstheoretische Funktionalismus den Schlüsselerfahrungen, die der Originalität einer Kultur gemäß sind? Sieben Schwerpunkte gleichstimmiger abstrakter Wissensdynamik und flexibel-entmythisierender Relativierung, die Riesebrodts «universalen Religionsbegriff» stark überhöhen, inszenieren dessen moderne «verhaltensregulierende Praktiken»:

1. «Der Begriff der Entzauberung bezieht sich auf die Transformation [!] von Bewusstseinsstrukturen im Sinne ihrer Rationalisierung» (Martin Riesebrodt). Denken und Erfahren der Periodisierung haben viele historische und reale Bewusstseinsformen, die nicht allein durch Rationalität und «Verwandlung» beherrschbar erscheinen. Sind «Mythos» und Sprache des Altägypters, dessen Denkweise und Erfahrungssystem sein Leben im Mythos spiegelte, nachvollziehbare Rekonstruktionsmittel, die in die Sprache anderer Kulturen oder moderner Menschen übersetzbar sind? Wer den Mythos unter Analyseaspekten des Symbols bzw. der Allegorie versteht, gleicht nicht dem Menschen, der früher im Mythos gelebt hat. Was inspirierte den Handlungsträger des Worts? Ohne Sinndeutung des mythisch Eigentlichen, entfernt er sich vom Gefühl her von seiner Unmittelbarkeit, da sich im Erleben und Empfinden keine logische, sondern eine erheblich empirische «Distanz zum unmittelbaren mythischen Weltverständnis» (Maximilian Morschner) entwickelt hat. Jörg Dittmer problematisiert im Vergleich von «Ma'at und Logos» den «interkulturellen Diskurs» im «Bereich von Rationalität», in dem das «in seinem Kern mythen- und ritual-entbundene Denken sich mit einem bestimmten Verständnis vom Wert des Individuums und von Kommunikation auf die Gestaltung der politischen Wirklichkeit richtet».

2. Die Komparatistik gründet auf methodologischen Reduktionen, die das «*Postulat vom exklusiven Zugang der Wissenschaften zur Wirklichkeit*» (Holm Tetens) erheben: Wer «Entzauberung» pauschal mit Mitteln einer «mythischen Subtraktion» erklären will, forciert den abstrakten Begriff «Religion» bzw. das «Religionssystem» (Regine Schulz) durch «Analogiebildung» bzw. Analogisierung metasprachlich vernetzter Bewusstseinsbildung. Die Auswahl der Metaphern, die das «Verhältnis von Begrifflichem und Unbegrifflichem zu umreißen» (Rüdiger Zill) versuchen, sind für Metaphorologen ein hybrides Hilfsmittel, damit «konkrete Religionen miteinander vergleichbar» (Martin Riesebrodt) werden. Verglichene Verhaltensmuster angeblich konkreter «Religionssysteme» aktivieren Substrukturen humaner Existenz, die ihre Welt- und Lebensentwürfe definieren. Ihre avantgardistischen Konstrukte scheinen zudem in metaphorologischen Untersuchungen, denen begriffsgeschichtliche Konzepte wechselseitiger analoger Dienstbarkeit vorausgehen, selbst wechselseitig und symbiotisch vorgeprägt zu sein. Ihre ahistorische Bildung würde jedoch «luftige» Perspektiven konstruieren, «transformieren» und prolongieren. Damit können grammatikalische Analogien oder historisch reduzierte «Analogiebildungen» zwischen verschiedenen Sprachwelten, die Auswertungen und

Rekonstruktionen kausal zuordnen, in Fragen der Informationen, Inhalte und «Verwandlungen» kaum eine historisch-kritische Plausibilität bei Skeptikern erreichen.

3. Pilotierende Reduktionsfaktoren determinieren zwar die Sprache, aber der menschliche Geist reagiert auch wie ein phantasiebegabter Gottessucher in der Welt. In dem Sinne kann kein rein rationaler Befund, besiegelt mit dem permissiven «Gütezeichen» beispielhafter «Transformation» und «Analogiebildung», den Prototyp christlicher Konversionen adäquat und transparent erklären. Gar nicht überzeugend wäre der Einsatz kategorialer Gleichheit, weder schöpfungsmythisch für die Architektur asymmetrischer Ästhetik noch subjektivitätstheoretisch für die «Transformation [!] des Saulus in Paulus» (Martin Riesebrodt). Wie u.a. von Claude Lévi-Strauss (1908–2009) interpretiert, symbolisiert sein «universales Kulturmodell» ein mythisch-naturalistisches oder (neomythisch-)wissenschaftliches Denken, das am archaischen Beispiel des sozialen «Gebens und Nehmens» (Helmuth Berking) bis heute dramatische Verteilungsinszenierungen – vergleichbar der traditionellen familiären Tischordnung – wie ein «fundamentum in re» erklärt.

4. Riesebrodts umfassende praxisorientierte Religionstheorie, die die christliche «Propaganda» mit dem auslösenden Anstoß zur Konversion als «quälende, innere [!] Transformation» abhandelt, depotenziert eine «Religion» ohne Gott auf planbare Strategien, die auf der ritualisierten Kommunikationsebene dem inszenierten «Versprechen» analog sind. Als handlungstheoretisches «Propaganda»-Modell positioniert sie «Gläubige» mit einem unsichtbaren impersonalen Gegenüber: Kommunikation ist der pilotierende Rahmen einer scheinbar gelingenden Gleichsetzung, die das «gehaltene Versprechen» im «Fall der Umkehr» garantiert erfüllt. Sie kann dadurch argumentativ die Oberflächlichkeit tradierter Religiosität nicht verhindern, weil sie unter Umständen mit dem Wesen des Frommen nicht vereinbar sind. Welche Kräfte versöhnen die Ansprüche, die im Menschen Konflikte auslösen?

5. Erlösungsabsichten würden damit – unabhängig vom jeweiligen Glauben – eine «fruchtbare Perspektive» aktivieren, wenn «sie von anderen Typen sozialen Handelns klar durch ihre spezifische Sinngebung abgegrenzt wird» (Martin Riesebrodt). Verhängnisvolle rassistische Geschichtskonzeptionen, deren «Sinngabe des Sinnlosen» (Theodor Lessing) mit «wissenschaftlichem Filter aufgeputzt» wurden, haben gerade in der Menschheitsgeschichte Absurdes der «Fremdenabwehr <modern> bewusst gemacht und ideologisiert» (Werner Conze). Prozesshaft spielte im 19. und 20. Jahrhundert zum einen die Aufweichung der christlichen Substanz eine

entscheidende Rolle, zum anderen bestimmten theoretisch-maßstäbliche Reduktionen die gesellschaftliche Debatte. Sie bildeten einen enormen «Bricolage»-Fundus des Fortschritts, auf dessen Grundlage im Prozess der «Entmythologisierung» systemtheoretische Kategorien die humane Fülle von Weltmöglichkeiten scheinbar bewerkstelligten.

6. Riesebrodts soziologische «Bergwanderung» gleicht einem «konsequent verstehenden Ansatz und überbrückt die Diskrepanz zwischen religiösen Innenperspektiven und wissenschaftlichen Außenperspektiven». Das Hilfsmittel der naturalistischen «Überbrückung», ein treffendes Beispiel des «methodischen Atheismus», ist in Wirklichkeit sprachlich anpassungsschlau und wissenschaftstheoretisch geeicht. Empirische logische Aussagen über die sie tragende «verstehende» Gedankenwelt sind einerseits Hypothesen, deren Defizite eigentlich jegliche Praxiologie bzw. Praktikabilität durchkreuzen. Abstrakte Religiosität ist andererseits lebensfern, nur theoretisch bzw. methodisch eine vielversprechende «Verwandlung», schon allein wegen ihrer metasprachlichen bzw. systemischen Begrifflichkeit. Antinihilistisch wird die «Natürliche Theologie» den «einen Gott» in der Philosophie «wiederbeleben» – als «Philosophische Theologie» (Holm Tetens): Denn das Ganze der Wirklichkeit, das mit dem «*proprium christianum*» den Geltungsanspruch Gottes erhebt, ist ein genuiner Ausdruck dessen, dass Glaube und Theologie nicht ohne Metaphysik auskommen.

7. Die technische «Nachfrage nach der Kapazität einer Religion» sei bewusst zu stimulieren, denn die «Außenperspektive besteht in der Selektion und Systematisierung von Innenperspektiven». Was Riesebrodt dann entsprechend den Heilsversprechen der Religionen diagnostiziert, würde – vergleichbar einem theoretischen Speichermechanismus – aus «ihren Selbstdarstellungen entnommen». Diese logisch-gemachte «Religionssprache» ist weder überzeugend geoffenbart noch eine gestiftete lebensdeutende Wahrheit, da ihrer naturalistisch-verabsolutierten «Weltanschauung» das Übernatürliche längst fremd geworden ist. Darauf gründen zielstrebige «Übersetzungsverfahren» (Peter L. Berger), die durch metaphorologische Spekulationen, wie die säkularen Verlaufsformen der Rationalisierung und Modernisierung oder die säkularisierten Mischkonzepte der Mythologisierung und des Synkretismus, unterschiedliche Moralaspekte gleichsam biblisch-religiös wie ethisch-theoretisch rechtfertigen. Kognitive Überlegenheit, die religiöse Begrifflichkeit in säkulare Varianten «übersetzt», kanalisiert in geregelter «Spielweise» eine doppelte Wahrheit, nämlich zum einen politisch-verständliche wie flexible «Wortsteuerungen», dazu analoge Regulative für persönlich-wendige Führungsziele zum anderen: Exzellenz,

Wissen und Glauben «übersetzen» Relationen zwischen Mensch und Gott, sie verursachen Einsichten verlässlichen Verstehens oder lösen gleichsam heilsame Spannungen aus.

Riesebrodts Gesamtprinzip ständiger logischer Veränderungen verhandelt selbstverständlich die «wissenschaftsgläubige» Konkurrenz anderer «analytischer Konzepte», um stets «Religion im Licht der Kritik begrifflich neu zu fassen». Diese universale «Religionstheorie», die beispielsweise keine «Liturgie» und keinen «Cultus» im «Akt des Vollzugs» gestiftet hat, ähnelt zum einen in den Grundzügen einer «Verwandlung» der geordneten Überlegenheit und zum anderen den Geboten universalen Handelns, die einer ethisch-intentional konstruierten «Wissenschaftstheorie» vorbehalten sind. Ethik, die primär den Dienst wissenschaftlicher Bedürfnisse und Interessen qualifiziert, scheint ihren eigenen außerordentlichen Gemeinschaftswert zu mindern, da vieles unklar bleibt, weil der Mensch auch ein gewaltbereites Lebewesen ist. Neun «Schemata» dieser wissenschaftstheoretischen Weltauffassung, deren ritualisierten Handlungen in Ägypten zu «einem wirksamen Bestandteil der Realität» (Regine Schulz) geworden sein sollen, problematisieren den didaktischen Stellenwert der Kompabilität. Ihre selbstkonstituierte Begriffswelt gleicht dem einheitswissenschaftlichen Abstraktionsgrad, der zur naturalistischen bzw. mechanistischen «Lösung von Systemproblemen» (Jürgen Habermas) zu verhelfen scheint:

1. Die Spezialisierung der modernen Medizin sei «auf dem besten Weg, die Ägypter, auf neuem Niveau, wieder einzuholen» (Emma Brunner-Traut). Die Rhetorik schlichter Eleganz scheint vom Standpunkt der Gegenwart aus die Komplexität des Menschenverstands mit seiner fortschreitenden Kognition zu entwerten. Reicht der «herzgeleitete» Mensch» als alttestamentlicher «Beleg für ein «ganzheitliches» Menschenbild» (Bernd Janowski) aus? In isomorph endloser Produktivität bleiben Grenzen und Zuständigkeiten zwischen Mythos, Wissenschaft (Logik) und Wahrheit begriffsmäßig völlig diffus: Handelt es sich jetzt um eine ethisch harmonisierte, monologe oder restringierte «*Konstellation von Sprache, Handeln und Erfahrung*» (Bernd Janowski), die sowohl ein theoriegeleitetes, «synthetisches Bedeutungsspektrum» (Andreas Wagner) als auch ein «erkenntnisleitendes Interesse» (Jürgen Habermas) der «Analogiebildung» zwischen den altägyptischen Schöpfungsmythen und dem philosophischen Neomythos «Wissenschaftstheorie» pilotiert hat? Prähistorische Schöpfungsmythen, deren Gedanken der Welterschaffung in zyklischer Wiederholung logisch nichts Absurdes eigentümlich ist, unterscheiden sich existenziell von gegenwärtigen



Systemen der Vernunft: Urbereiche mythischer Erfindungskraft, die den Tod und das Jenseitige einbeziehen, können gegenüber Systemen metatheoretischer «Erfindungen», in bruchloser Bezogenheit «per analogiam», historisch-kritisch nicht «gleichwertig» (Kurt Hübner) sein. Abstrakte Perfektion ist allein das logische Bewältigungsmaß für Artefakte, die in der «Natur der Dinge» (Claude Lévi-Strauss) nun neue Spielräume des Denkens – vor allem in den Bereichen von Wissenschaft und Neo-Mythen – «Verwandlungen» zu verheißen scheinen: Aber keineswegs ist gesichert, dass «metaphysisch» und prozesslogisch «der Mensch immer gleich gut gedacht» (Claude Lévi-Strauss), geglaubt und gehandelt hat. Zweifellos enthalten anwendungsorientierte Denk- und Literaturübungen logische Grundlagen der Endlichkeit, in deren metaphorischer Sprachgestaltung der Mensch die diachronisch-möglichen Aspekte des Mythos in der Wirklichkeit sowohl historisch-kontingent als auch alternativ-moralisch zu denken versucht hat.

2. In ähnlicher Weise vertritt Martin Riesebrodt den Standpunkt, dass im Unterschied zu kontingenten «funktionalistischen Ansätzen» das «Verstehen» der Religionen, gemessen an ihrem «Versprechen», über «historische und kulturelle Grenzen hinweg erstaunlich konstant» sei: Mythen, deren jeweilige «kollektive Bedeutsamkeit» (Walter Burkert) Trägereigenschaften einer kulturellen bzw. literarischen Tradition entfaltet haben, behaupteten sich gegenüber äußeren Einfüssen in ihrer «wahren» Grundständigkeit. Primär schützten sie nicht nur ihren «Ursprung», sondern inszenierten ihn für Menschen in einem Raum, in dem mögliche rituelle Erfahrungen eigener mythisch-poetischer Wirklichkeit nachweisbar waren. Zweifellos ist leicht überprüfbar, dass sie im theoretischen Kulturvergleich devianter Bedingungen und pluralistischer Wahrheitsansprüche spezifische Eigenwerte zugunsten entzaubernder «Erfinder» verlieren würden.

3. Daraus ergibt sich ein hermeneutischer Zwiespalt gegenüber wissenschaftlich-objektiven Erklärungsversuchen, weil das «Ungleichzeitige» kulturgeschichtlich devianter Entwicklungen von der pilotierenden Gleichzeitigkeit der metakommunikativen Begriffswelt überlagert wird. Im Kern erschweren Deviationen zwischen Kulturen urteilsfähige Vergleiche und «Verwandlungen», da die soziale Asymmetrie ontologisch zwischen historisch-epochalen Besonderheiten, innerkulturellen Erfahrungen der Menschen, Wertehierarchien und «kommunikationsbezogener Modalität» (Wilhelm Köller) differenzieren muss. Vergleiche sollen auch habituelle Affekte der Menschen widerspiegeln, wenn Mythisches im heutigen Verstehen lebensnah sein soll. In mythologischer wie in lebendiger Naturbetrachtung nahmen antike Menschen wahr, dass imaginierte «Urquellen»

von Wasser und Land, Fluss und Kultur oder Berg und Meer durchweg ihre Welt beeinflussten, aus der sich dann erst zu nehmende Eigentümlichkeiten, Eigenständigkeiten und Eigenmächtigkeiten entwickelten.

4. Regine Schulz nivelliert Entzweiungen zu den «Fragen nach dem Ursprung und Erhalt unserer Welt» aufgrund von interkulturellen Begriffen, mit denen sich systemtheoretisch bzw. naturalistisch ein «fast modern wirkendes Erkenntnisinteresse und ein sehr rationaler Umgang mit den seinerzeit vorhandenen Informationen und Fakten» Altägyptens aufdrängen würde. Dieser logische Empirismus «verklammerter» Disparatheit, der scheinbar den «Psychologismus» einer urbildhaften ««Gliedervergottung»» in Altägypten bestätigt, würde somit der medizinischen Diagnostik, die subjektorientiert der disziplinär-apparativen Genauigkeit und biologischen Funktionalität vertraut, zum einen mythisch und magisch, zum anderen methodologisch und substanziell konvergent sein. Wer diachronische Bedeutsamkeiten des Gegenstandes durch naturalistische, dem Analogismus «durchgängig» konstruierte Geschichtsbilder verkürzen will, der bestätigt ohne chronologische Differenzierung gern Zusammenhänge, als würden ihre «Verwandlungen» mehr als nur einen «Hauch von Computer» (Kurt Hübner) absichern. Weitaus bedenklicher sind Aspekte psychologischer Amnesie, da derartige Geschichtsbilder sich selbst entlarven, wenn von der Gegenwart her gedacht der ägyptische Mythos mit anderen «gleichwertig» verhandelt wird. Während den apriorischen Grundlagen des Mythos abstrakte Zusammenhänge absolut fremd sind, müssten in der Götter-Wirklichkeit, die Gestalten komplexer Erfahrungen geworden sind, nicht nur «konstruierte» Mächte unerschöpflicher Metamorphosierungen, sondern von innen her auch logisch-kohärente und handlungsorientierte «Verwandlungs-Größen» sein. Ob sie die zeitübergreifende Betrachtungsweise einer konnektiven, sozialen und homogenen Einschreibungskonstruktion durchweg rational vergegenwärtigen würden, mit dem die menschliche ««Zergliederung» und «Zusammenfügung»» (Bernd Janowski) isomorph thematisiert wird, scheint eher die Sensibilität neuer Gegenreden vorzubereiten.

5. Kompositäre Teile würden sowohl «Zeichen für sprachlich nur schwer formulierbare theologische Aussagen» sein als auch «in ihrer Vereinigung keinen Anspruch auf reale Existenz» (Emma Brunner-Traut) erheben. Wahrscheinlich könnten poly- wie pantheistische Gottheiten auf isomorphe Konstrukte gedachter «Zusammenfügung» zurückzuführen sein, damit vielleicht den Naturprinzipien symbolischer Verwandlungen genügen oder zumindest ihre Geschichtsbilder die «synkretistischen Vorstellungen

der späten Zeit einfangen» (Emma Brunner-Traut). Aber begriffliche Sorgfalt korrespondiert mit einem wissenschaftlich wachen Geist, der in der Praxis beispielsweise das Thema «Theologie» sowohl auf seine kulturelle Herkunft als auch auf die heterogen-technische Verwertbarkeit hin überprüft. Der bloße logische Empirismus restringierter Erfahrungen definiert Positionen, dass die vielschichtigen «metaphysischen [!] Konzepte der alten Ägypter» – wie es bei Regine Schulz heißt – «eingeschränkt» und als «später Teil der schriftlichen Vermittlungstradition» zu verstehen sind.

Ihre «Analogiebildung» kann im Ergebnis nur hypothetisch sein, weil die Relation zwischen altägyptischen Mythen «analog zu modernen Wissenschaftstheorien» zu verstehen sei. Regine Schulz beruft sich dabei auf «Schöpfungsmythen und Kreativitätskonzepte», wie sie schon Jan Assmann behandelt hat. Ebenso will sie den wirksamen «Systemen und Handlungsabläufen, Störungen und Phasenübergängen» größere Beachtung schenken. Damit würden «erkenntnisleitende Interessen» die emanzipatorische «Logik ihres Bildungsprozesses» steuern, so dass die «zweckrationale Mittelverwendung» (Jürgen Habermas) gleichsam christliche Erfahrungsgelhalte und selbst die «Gestalt konkurrierender, historisch kontingenter Wissenskonzepte» (Friedrich Wilhelm Graf) prägen würde. Insbesondere ihre Vielfalt konfligiert mit einer Götterwelt, deren «Rückkehr der Religionen» (Martin Riesebrodt) sowohl mit einer «mythenübergreifenden-analogen» Beziehung als auch mit teleologisch-machbaren bzw. pluralistisch-postulierten Entitäten vereinbar zu sein scheint.

6. Zeit- und raumlose Modelle des anscheinend unprognostizierbaren «Schöpfungsmythos» sind nach natürlichen Gesetzen und Ansprüchen höherer Wahrheit gestaltet. Metaphysisch-konzeptionelle Kreativität würde im Urteil von Regine Schulz nicht nur systemrelevante, systemverbindende, «mythenübergreifende» und prozesshafte Modell-Phänomene ermöglichen, sondern auch Fragestellungen der «ägyptischen Theologen[!]» aufgreifen. Ihre «Verwandlungs»-Akzeptanz würde sowohl die «Anpassung übergreifender Modelle» als auch wissenschaftstheoretische Merkmale flexibler «Modifizierbarkeit» widerspiegeln, dass «Fayum zum Ausgangspunkt der Schöpfung und zum Zentrum regenerativen Geschehens» (Regine Schulz) geworden sei. Die Architektur der «Wissenschaftstheorie» mit ihrer «Entsprechungslogik» scheint jetzt die «Analogiebildung» zu radikalisieren, so dass variantenreiche «metaphysische» [!] Konzeptwechsel Menschen zum «Gott spielen» einladen. Wird das «pharaonische Religionssystem» als «regenerative» Paradigma-Wirklichkeit eines «gelingenden, guten menschlichen Lebens» (Holm Tetens) depotenziert, dann entsteht

ein zwiespältiger Eindruck: Der «methodische Atheismus», wie ihn Holm Tetens bezeichnet hat, organisiert einerseits semantische Begriffsverständnisse und sprachliche Zusammenhänge, in denen Materielles der «Physik» (griech. «physikè») nicht vorhanden ist. Andererseits erscheint die intellektuelle «Selbsterlösung» wie ein «Weltperfektionspostulat» (Holm Tetens), weil es «wissenschaftsimperialistisch» jedwede Verwandlungswelt im Indikativstil inszeniert.

7. Danach würden «verkoppelte» Ausdrucksformen – konstruiert auf der scheinbar gelingenden Denkebene des «Mythischen» und «Analogen» – mithilfe metatheoretischer Reflexionskraft den mythisch-historischen «Wurzelgrund» als mögliches prähistorisches «fundamentum in re» total entwerten. Die «gleichstellende» wissentliche «Große Analogie» ist nur ein Analogismus der Wahrscheinlichkeit, der intellektuell Gleiches durch Gleiches bewerkstelligen soll: Derartige Hypothesen würden modellhafte Einzelkenntnisse nicht nur disqualifizieren, sondern auch gleichwertig-strenge Fragen nach dem Mythos und der Rationalität unbeantwortet lassen. Somit würde dann die «Missbräuchlichkeit der Rede von Gott» oder seine damit autonom beanspruchte «rationale Durchsichtigkeit» (Friedrich Wilhelm Graf) – radikal gegen Herzstücke des mythischen Opferkults einerseits und der christlichen «Eucharistie» andererseits gewendet – unvermeidlich metaphorisch-disparate, «ritualistisch-hybride» oder naturalistische Bildbezüge produzieren. Das beträfe in negativer Hinsicht die kulturgeschichtlich repräsentative «Literatur», die wie ein «abbreviatorischer Terminus» (Helmut Kreuzer) zu verstehen ist. Es beträfe aber auch die vergleichend-objektorientierte «Literarisierung» im Geist desjenigen Modalisierungswechsels, der Geltungsansprüche gottvergessener Identitätsverhältnisse im Indikativ antizipiert. Was den «Gottesgrößenwahn» des Menschen relativieren könnte, ist primär die «rechtfertigungstheologische Einsicht», deretwegen der «heilsamen Unterscheidung von Gott und Mensch Geltung zu verschaffen» (Friedrich Wilhelm Graf) wäre.

8. «Kompositwesen» hätten «darstellerische Vergleiche im Mittelalter» figürlich und kontrastiv abgebildet oder würden «seit dem Expressionismus [...] auf «neuer Bewusstseins-ebene» (Emma Brunner-Traut) wiederkehren. Gerade das zwischenzeitliche «Aufbrechen» poetischer Kreativität, deren Werkmeister der Sprache im wechselseitigen Austausch mit Künstlern indikativische Welten deformierter Dramatik inszenierten, waren erinnerungsfähige Menschen. Wer will dann bestreiten, dass der Expressionismus seine generalpräventive Intervention als literarische «Klage über die Weltent-rätselung» (Hugo Friedrich) artikulierte? Ihm ging es um einen humanen

Neubeginn, der sowohl den vordergründigen technischen Konformismus ablehnte als auch die «Negierung der monopolisierten Gewohnheits-Anschauungen und –Werte» (Kurt Pinthus) extrem überzeichnete und verlangte. Im Ringen um Optionen metaphysischer Antworten, die der Stellung der Menschen im Ganzen ihrer Wirklichkeit gelten, handelte es sich um ein verzweifelteres Bemühen, das sowohl die verlorene Einheit mit der Natur als auch einen leidenschaftlichen Alleingang betraf. Legitim ist nicht nur eine «naturalistische Standardantwort», sondern auch eine metaphysische Option, nämlich die «geistige Schöpfung eines personalen Gottes» (Holm Tetens). Trotz begrifflich und argumentativ «kontroverser Pluralität» ist gerade diese Option innerhalb einer «Natürlichen Theologie» diskussionswürdig, da sie sich im Indikativstil der Modalisierung durch denkerische Unruhe öffnet. Was somit gegen einen totalen Neubeginn, selbst wenn er ein Zufall gewesen wäre, in der Geschichte immunisieren würde, wäre der Verlust von Vergangenheit: «Gott als vernünftigen Schöpfer der Wirklichkeit» (Holm Tetens) mitzudenken, ist theologisch hinreichend beglaubigt aufgrund einer «legitimen Metaphysik», die philosophisch von keinem teleologischen Wissen eingeengt wird. Der gerechte und barmherzige Vernunft- und Erlösergott bewahrt die Freiheit und den Sinn für Narrativität, Offenheit, Kontingenz und Mehrdeutigkeit.

9. Goethes Vorstellungen erinnerten noch Überliefertes und bewahrten Mythisches im morphologischen Vergleich von Wissenschaft und Poesie: Ihre «Sphärenvermengung», die »Natürliches und Unmögliches» miteinander verband, um «etwas erfreulich Wahrscheinliches hervorzubringen», stiftete nach Goethes Worten «manches Gute». In seiner 1817 erstmals erfolgten Niederschrift «Morphologie: Schicksal der Druckschrift» schreibt er vermittelnd, dass «Wissenschaft und Poesie vereinbar seien». Wissenschaft habe sich aus schöpferischen Impulsen, die gleichsam die Übereinstimmung von Poesie und Mythos befruchtet hätten, Formen mit Phantasie und Imagination entwickelt. Man müsse zudem bedenken, dass Wissenschaft und Poesie «sich wieder freundlich, zu beiderseitigem Vorteil, auf höherer Stelle, gar wohl wieder begegnen könnten». Weiterführende Perspektiven dieser metakommunikativen Funktion sind einerseits vergleichende Impulse für anregende philosophische «Verwandlungen» im Diskurs, andererseits skeptische Hinweise auf bisher verdeckte Kontinuitäten und zeitbedingte Verschränkungen der Begriffs-, Problem- und Ideengeschichte.

Naturschauspiele der Mythen sind in ihrer gedeuteten Wahrnehmung prozessorientiert, elementar-vieldeutig, pluralistisch oder in der Differenz von innen und von außen beurteilt schlichtweg verschieden. Das ist kein

Wunder, denn Jan Assmann erklärt kurz und bündig den Begriff «Achsenzeit» als einen der «großen Wissenschaftsmythen des 20. Jahrhunderts». Während Jürgen Habermas erklärt, die in der «Achsenzeit entstandenen religiösen Welt- und Selbstdeutungen konvergieren gleichsam in einem minimalen gattungsethischen Selbstverständnis», konfrontiert Matthias Morgenstern den Philosophen bewusst mit der überraschenden Gegenwart bildhaft dargestellter Chimären. Derartige «dämonische» Vorstellungen – gemeint sind die Metamorphosen des Hexen- und Teufelsglauben – würden mit mythisch-elementaren Hintergrundannahmen übereinstimmen, so dass Beziehungen zwischen der rabbinischen Tradition und der Gegenwart gewiss nicht als «archaisch» oder «entwertet» einzuschätzen seien. Im Gegenteil sei im Judentum der «ganze Mensch der Tora» worttheologisch begrenzt vom «Torawort her». Danach würde es sich in der Offenbarung der «Tora», die sich im Hebräischen als «Gebot», «Weisung» oder «Belehrung» versteht, am anthropologischen Beispiel der «Chimären gewiss um den letzten denkbaren Grenzfall» (Matthias Morgenstern) handeln. Aus dem Grunde würde die «Konstruktion der rabbinischen Anthropologie» einzelne Verpflichtungsgehalte wahrnehmen: Aspekte wie das Leib-Seele-Verhältnis, wie das «Problem der gestuft-graduellen Anthropologie», wie der «Mensch und ›Noch-Nicht-Mensch‹», wie die «Sklaven und Freien, Juden und Nichtjuden», wie der androgyne Mensch, wie der «Mensch und Nicht-Mensch» oder schließlich chimärische Grenzfragen bei Missbildungen und Verletzungen scheinbar unverrückbarer Artgrenzen in der «scala naturalis». Hier sind es insbesondere die «unterschiedlichen Wurzeln und Bezugspunkte», die im Zusammenhang mit biblischen Grundlagen und Einflüssen der griechisch-römischen Antike religionsgesetzliche bzw. reinheitsrechtliche «Texte des rabbinischen Judentums für die anthropologische Diskussionen in der Gegenwart so interessant machen» (Matthias Morgenstern) würden.

Zur wegweisenden Richtschnur der israelitisch-jüdischen Periodisierung wurde im Judentum das philosophische Werk «Führer der Unschlüssigen» («Dux Neutrorum») des Rabbi Moses Maimonides (1135–1204), der wegen der Judenverfolgungen durch die islamischen Almohawiden zwangsläufig von Cordoba nach Kairo migriert war. Dort wurde er nach 1165 als Repräsentant der ägyptischen Judenheit bekannt. Sein Hauptwerk war um 1190 als «*Dalālat alḥāirīn*» zunächst in arabischer Sprache veröffentlicht worden und wurde 1204 von Samuel ben Jehuda Ibn Tibbon (1160–1230) ins Hebräische unter dem Titel «*Moreh newuchim*» übersetzt. Eine Ausgabe, die den ursprünglichen Titel «Leitung der Ratlosen» 1240 in lateinischer

Übersetzung mit «Dux perplexorum» gewählt hatte, enthält die Intention, die Maimonides in der Einleitung zum «Moreh newuchim» skizziert hat. Im Jahr 1520 erschien wiederum in Paris der «Moreh newuchim» in lateinischer Übersetzung als «Rabi Mosei Dux seu Director dubitantium aut perplexorum». Als «Exzellenz»-Gebildeter, der in aristotelischer Logik bewandert war, vereinfachte er die jüdische Glaubenslehre zu einer Art Dogmatik: Maimonides radikalisierte in seinem «Führer der Unschlüssigen» das «Verbot, sich von Gott ein Bild zu machen und verwies die Menschen auf die Erforschung der geschaffenen Natur» (Wolfgang Eßbach). Die aus philosophischen Gründen am Glauben Zweifelnden wollte er argumentativ zur Glaubenseinsicht verhelfen. Mit seiner aristotelischen Tugendethik übte Maimonides einen großen Einfluss auf das jüdische Denken und auf die Scholastik aus.

Maimonides wollte mit seinem Werk «Führer der Unschlüssigen» – wie er selbst in der «Einleitung» geschrieben hat – das «richtige Verstehen des echten Geistes des Religionsgesetzes» fördern und die Lebensführung der «religiösen Menschen» gemäß der Tora bis zu einer Vollkommenheit der Gott-Mensch-Beziehung regeln: «Das Verhältnis von religiöser Autorität und philosophischer Einsicht» hatte in der «Vorgabe jüdischer Religion» eine «philosophische Fassung gefunden» (Richard Heinzmann). In der vierzehn Bücher umfassenden «Mischneh Thorah» (1170–1180) kodifizierte Maimonides die jüdischen Religionsgesetze, nach denen Juden einem Zusammenschluss zufolge zwischen der Religion Noahs mit der natürlichen Religion die «Erben der zukünftigen Welt seien» (Wolfgang Eßbach). Dementsprechend lautete seine symbiotisch strenge Richtschnur, die mehrere Bundesschlösungen – wie die mit Adam, Noah, Abraham und Mose – zwischen Gott und den Menschen vormosaïsch voraussetzte: ««Wer sie aber nur mit der Vernunft geleitet befolgt, ist kein Einheimischer (*ger toschab*) und gehört nicht zu den Frommen, zu den Weisen der Völker (*chokhmihem*)»».

Im Wesentlichen handelt es sich um das Streben nach einer Gotteserkenntnis, um eine noch von Jahwe unabhängige noachidische Basis, deren «Einsetzung von Gerichten» insbesondere auf eine Gebotstafel als «Grundlage aller Gerechten, Nichtjuden und Juden» hinauslief. Das war für Juden keineswegs unproblematisch, wollten sie gegenüber der erwähnten strengen Richtschnur, die «Theokratie Jahwes gegen die anderen Götter durchzusetzen» (Wolfgang Eßbach), ihre Pflicht und Schuldigkeit erweisen. Somit musste sie auf dem «Kampfplatz der Götter» priesterliche Drohungen priorisieren, die die «Schaffung eines neuen Volkes», das Dasein «ewiger Erwählung» oder ihre Existenz als «Säule aller Weisheiten» zur



einladenden Ritual-Mahnung für menschliche Körper, ihre Nahrung und Fortpflanzung erhob, damit die «Erde voll der Erkenntnis Gottes» sei, so wie die «Wasser die Meerestiefe bedecken» (Jes 11, 9). Indem Maimonides das Talmudische wieder an das Biblische heranführte und dadurch die neue Einheit wie die eines Kunstwerks schuf, bleiben der Reflexion viele Denkaufgaben vorbehalten, ob nun die Gebotstafel für die «Konvivialität verschiedener Religionen», die «Kraft achsenzeitlicher Religionen» oder für die «Begründung von Naturrechtsnormen und Menschenrechten» (Wolfgang Eßbach) wirklich für eine universale Menschheitsreligion geeignet sei.

Die Verschmelzung der Religion Noahs mit der natürlichen Religion hat mithilfe islamischer Wege nachhaltig auf Europa zurückgewirkt. Himmlische Dinge, philosophisch verstanden als Gegenstände der «Physik» und «Metaphysik», lagen Maimonides am Herzen, um Menschen zu lehren, dass sich zwischen der offenbarten Wahrheit des Judentums, dem Wortsinn der Tora und den zeitgenössischen Lehren der mittelalterlichen Philosophie keine Widersprüche ergeben hätten. In dem Sinne verwarf er jeglichen Anthropomorphismus in der Gottesspekulation: Gottes transzendentes Wesen, das dem «absoluten Einen» Platons nahekommt, ist der Wahrnehmung gemäß weder körperlich noch sichtbar. Der sich verbergende Gott ist aber ein «Vater, zu dem der Mensch Du sagen kann», so dass er zum «Inhalt persönlicher religiöser Erfahrungen» (Ernst Ludwig Ehrlich) geworden ist. Die «Denktätigkeit zwischen Gott und dem Menschen» wird zur «Ich-Du-Beziehung» (Richard Heinzmann). Wie im «Moreh newuchim», in dem die Harmonisierung zwischen talmudischer Moral und aristotelischer Ethik naheliegt, ist die «Einheit Gottes» (Ernst Ludwig Ehrlich) das «Denken des Denkens» (Richard Heinzmann). Die Schöpfungslehre ist im Glauben der Tora nicht zu bezweifeln, so wie der allmächtige und allwissende Gott die von ihm erschaffene Welt nach seinem Willen und seinen Absichten regiert. Der Mensch bleibt jedoch für sein Handeln verantwortlich, weil das Ziel seiner geistig-moralischen Entwicklung – unter dem Verzicht extremer Positionen – einzig auf die «Einheit Gottes» gerichtet ist. Dieses «Verlangen nach Gott», der innere Einklang von «Erkenntnis» und «Vereinigung» ohne «Mittlerfunktionen» (Ernst Ludwig Ehrlich), sei nur Moses, Aaron und Miriam beschieden worden.

Posthum erschien 1851 in Galizien das Hauptwerk «Führer der Unschlüssigen der Zeit» (hebr. «Moreh newuchej Haseman») des jüdischen Religions- und Geschichtsphilosophen Nachman Krochmal (1785–1840). Der Titel spielt sowohl auf die Nähe zu Maimonides' Werk an als auch auf Einflüsse der Hegel'schen Philosophie. Einwirkungen Fichtes, Schellings



und Herders sind nicht von der Hand zu weisen. Krochmal versucht die Geschichte des Judentums mit logisch vorbestimmten Entwicklungen zu erklären, indem er sie in die Triade von Entstehung, Blütezeit und Untergang gliedert. Da das Schöpferische des «Absolut-Geistigen», wenn auch nicht «eindeutig» definiert, religiös-göttlichen Ursprungs ist und das jüdische Volk vor dem Untergang bewahrt hat, kann ihm im «Strom des Vergessens» nichts verlorengehen. Vielmehr würden Strategien vergeistigter Kulturwerte und lebensnaher Selbsterkenntnis in jedem Volk wirkmächtig sein. So nimmt es nicht wunder, dass das jüdische Kulturerbe Anspruch auf eine nationale und universale Wirklichkeit erhebt. Darin würde sich die fundamentale Wesenskraft der «Einheit Gottes» offenbaren, die zum einen im Volk verwurzelt ist und es zum anderen schützt: Gottes Allmächtigkeit und Allwissenheit macht ihn unwidersprochen zum Gott der Geschichte bzw. zum Subjekt der Geschichte, denn die Menschen sind den «Belehrungen» der «Tora» gegenüber aufgeschlossen – die fünf Bücher Mose manifestieren letztlich die «Weisungen» der «Tora».

## Zukunftsglaube, Empirisierung und «Experimentalkultur»: Gottkönigtum, Königs-Schemata und «Königsmacher»

In den Zeitläuften begannen sich die «Verwandlungs»-Wege zwischen den Inspiratoren reiner Lehren, den Architekten neuer Ansprüche und den «Imperialisten» absoluter Methoden zu trennen. Spätestens in der Mitte des 18. Jahrhunderts hatte sich der Gedanke durchgesetzt, der zur gottgeschaffenen Welt, dem Gottkönigtum, eine zukunftsgläubig kombinierte «Fülle anderer, möglicher Welten» bedachte, dass deren bisher «unverwirklichten Möglichkeiten aus ihrer Gottbezogenheit in den Macht- und Aufgabenbereich des Menschen» rückten: Der politisierte Zukunftsglaube verschärfte seit dem 19. Jahrhundert Kreativitätsmodi der Empirisierung zwischen dem monarchischen Prinzip und den Modellen demokratischer Gemeinsamkeit. Konzeptionelle «Verschiebungen», «Umdeutungen», «Umpolungen» und Lebensperspektiven dieser Aufgabenfelder erörterte der Germanist Albrecht Schöne (geb. 1925), denn er hatte in seiner Göttinger Antrittsvorlesung im Februar 1961 zu dem Thema «Zum Gebrauch des Konjunktivs bei Robert Musil» ein «deutliches Zurücktreten des Konjunktivischen zugunsten indikativischer Ausdrucksweisen» beobachtet – in der Umgangssprache, im Schriftdeutsch und «selbst in poetischen Texten». Seiner Meinung nach postulierte dieser Veränderungsprozess ein «Zurücktreten jener Möglichkeiten menschlichen Verhaltens zur Welt, die in eben diesem Modus beschlossen liegen» würden. Schöne hat u.a. an Joseph Justus Scaliger (1540–1609) erinnert, der die gottgeschaffene wirkliche Welt nicht nur für eine nachahmenswerte Natur hielt, sondern den Dichter «als eigentlichen poeta und damit als einen *alter Deus* bezeichnet» hatte. Musils Roman «Der Mann ohne Eigenschaften» antizipiert demnach die Gegenwart menschlicher Kreativitätsmodi der Empirisierung, die er sowohl «mit jener ins Futurische gerichteten, wahrhaft utopistischen Leidenschaft» erfüllt als auch – angesichts dramatischer «Verwandlungsprozesse» in Richtung einer naturalistisch autonomen «Dritten Kultur» (John Brockman) – zugunsten der «umgedeuteten» Kreativität «wissenschaftsimperialistischer» Kopflastigkeit, futurologischer Determiniertheit und artifizieller Literarisierung und Empirisierung versteht.

Das Mögliche wäre früher das natürliche Experimentierfeld literarischer «Entwerfer» bzw. «Erfinder» gewesen, die «Grundlagen für Musils Gebrauch des Konjunktivs gelegt» (Albrecht Schöne) hätten. Der stille Wahrheitsanspruch des Sprechers, ein zukunftsgläubiges Vexierspiel der

Empirisierung zwischen «sicher und richtig» oder «rein und unrein», kann dennoch falsch sein. Modernität ist das Ertragen einer Experimentier-Fülle von «Verwandlungs»-Perspektiven – sie können die «Schranke des Wahrscheinlichen», den Unterschied zwischen Musils fiktiver Wirklichkeit und tatsächlich-historischer Realität, nicht eindeutig markieren, da der Experimentalcharakter inzwischen die gesellschaftspolitische «Wendung zum bewussten Utopismus» (Albrecht Schöne) privilegiert habe. Vor allem seine konstruktive Teleologie, die Lebensbezüge des Alltagswissens, die Überlegenheit wissenschaftlicher Rationalität und die einengende Fragestellung selegierender Variationen rechtfertigt, bedarf des politischen «Zukunftsglaubens» und der «Übersetzbarkeit» von Laborperspektiven in der Lebenswelt. Diese theoretische Empirisierung schafft Kreativitätsmodi für neue theoretische «Matrizes» und sie schärfen zugleich praktische «Gestalter»-Interessen einer realen Empirisierung, die das «So-Sein des Objektes» auf indikativischer Basis nicht nur intentional erhöht, sondern den Verzicht auf das «Anders-Möglichsein», gemeinhin des Konjunktivischen, finalisiert. Keine verantwortungsvolle Geschichtsbetrachtung kann im teleologischen Aufgabenfeld das Mensch-Sein selbst, das theologische Prinzip humaner Existenz, vorsätzlich missachten, da sie gegenüber Versuchungen ontologischer und ethischer Verfremdungen auf der Hut sein muss: Die Praxis des exakten Experiments determiniert zwar das erfahrungsfreie Vokabular der Lebenswelt, entlarvt aber nicht die konsequente riskante Empirisierung, um sowohl erkannte und endliche Unzulänglichkeiten des Menschen in Zweifel zu ziehen als auch rekonstruierte Reduktionsformen wegzudenken.

Nicht überraschend richtet sich neuerdings das praktische Forschungsinteresse, das in der Retrospektive den «Modus der Existenz» (Albrecht Schöne) mit den zukunftsgläubigen Wissenschafts-Modi der Kreativität als Empirisierung verbindet, auf eine «andere Geschichte der frühen Neuzeit» (Peter Burschel): Forscher, Wirklichkeits- und Kreativitäts-Experten der Reformation und Gegenwart, äußern sich in ihren Schriften jeweils als «Erfinder» einer – allerdings vom neuen Geist erfüllten – «anderen», materialisierten, kombinierten, kulturell-objektivierten oder «umgedeuteten» Periodisierung. Mit den «möglichen Welten», die Poeten als fiktive Wirklichkeit des Wahrscheinlichen erschufen und deren «konjunktivischer Charakter» aber «erst vom Indikativ der Realität erkennbar» wurde, belebte Robert Musil eine aus der Antike nachwirkende «große philosophische und literarische Tradition». Denn der von Gottfried Wilhelm Leibniz «anders» gedachte «prometheische Modus» behandelt seitdem die «Wirklichkeit als *Aufgabe und Erfindung*» (Albrecht Schöne).

Ihre «Verwandlungen» korrespondieren mit einem nach ungefähr 500 Jahren diskutierten autonomen Imperativ. Luthers Größe in seiner zeitgemäßen Wirklichkeit ist zweifellos die des Reformators und Bibelübersetzers: «Luther stand in einer uralten sakralen Erzähltradition», die auf der «Verbindung von Verstand und Gefühl» (Birgit Stolt) gründete. Andere gegenwärtige Experten sprachlicher Kolonisierung inszenieren vernünftig vernetzte Impuls-Dispositive der «Ideen- und Symbolproduktion», die sie mit der imperativisch-psychologisierten, ästhetisch-expressiven und neuronal-exekutiven «Erfindung der Kreativität» (Andreas Reckwitz) – primär als Empirisierung geplant – auf einen naturalistisch-kombinierten Expansionskurs entlassen.

Die «symbolische *Wahrnehmung der Wirklichkeit*», die «eine phänomenologische und eine semiotische Dimension» (Bernd Janowski) besitzt, anthropologisieren «Erfinder» mit dem pilotierenden Willen eines «Formgebers» im inneren und äußeren Reinheits- und Rassendiskurs. Die biblische «Erfindung des inneren Menschen» (Gerd Theissen), nachweisbar um das 6. Jh. v. Chr. als Beginn der «Achsenzeit» griechischer Philosophen und jüdischer Propheten, relativierte zum einen die Scheu der Menschen vor dem Blut und limitierte zum anderen die Sakramentalität des Blutglaubens, die sich zur frühneuzeitlichen «Erfindung der Reinheit» (Peter Burschel) ausweitete. Der langdauernde Weg in die Moderne, der sich spätestens am Ende des 13. Jahrhunderts abzuzeichnen begann, markierte im wissenschaftlichen Spektrum den Prozessbeginn der Desakralisierung zur Objektivierung und Materialität. Primär die Kultur der Religiosität und Spiritualität, die seit dem 16. Jahrhundert der Tendenz zur materiellen Kultur zu widerstehen hatte, schien im 19. und 20. Jahrhundert die «Praktiken einer *écriture de soi*» (Ulrich Raulff) nicht nur zu pluralisieren, sondern auch zu desensibilisieren. Aspekte menschlicher «Erneuerung im Urchristentum» (Gerd Theissen), gewissermaßen Themen der «Verwandlung», scheinen im Modus gleichnishafter Verheißung mit dem Naturalisierungsprozess vereinbart zu werden: Zielsichere «Übersetzungen», kalkulierbare Stereotypen, architektonische Entwürfe und religiös-«entkonkretisierte» Imperative des progressiven Selbst beherrschten fortan das Bild- und Wortfeld der «Worthülsen-Maskerade». Ihre pilotierenden «Wort-Höfe» (Uwe Pörksen), die zur assoziativen Gestaltung der Großräumigkeit beitrugen, sind Bausteine für plastifizierte «Entwicklungs-Modelle», die insbesondere kopierbare Dienstleistungsobjekte reproduzierten. Interdisziplinäre Objektmarker der Empirisierung sind an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert sichtbare Signale der «Eintracht und Entzweiung von Kulturgeschichte und

Geschichte der materiellen Welt» (Marian Füssel): Kreative materielle Laborwerte optimierten zum einen eine «Verwohlfahrtsstaatlichung», Handlungsmaxime experimenteller «Reinheitsprinzipien» perfektionierten zum anderen futurische Prinzipien des «modernen ›anthropologischen Rassismus‹» (Peter Burschel): Diese sprachliche Kolonisierung, die zu Entwürfen potenzieller Machbarkeit anregte, wendete «Bedenken vor der Bergbesteigung» (Albrecht Schöne) ins Zukünftige, indem sie im Voraus sowohl den Aufstieg professionalisierte als auch um des Erfolges willen absicherte, so dass ihre literarisch-denkbare, prototypische Relevanz im durativen Wirklichkeitsmodus mit den neuen, anwendungsorientierten und leistungsstarken Möglichkeiten zu übereinstimmen schien.

Überkommene Epochenbegriffe wie Antike, Mittelalter und Frühe Neuzeit bzw. Neuzeit gliederten die Geschichte großräumiger Entwicklungen: Die Periodisierung ist ein Werkzeug, weil sie die «Geschichte zur Wissenschaft macht» (Jacques Le Goff). Eigenarten kultureller Grammatik strukturierten institutionell-erneuernde, konjunktivische, indikativische und transitorische Kraftfelder, deren Möglichkeitsmodi nicht nur geistige Interdependenzen fließender Übergänge in den Indikativ erlaubten, sondern navigatorisch der «Postmoderne» hoffnungsvolle innovative Begründungsfiguren in und zwischen ideologischen, weltanschaulichen, kreativen und religiösen Diskursen zur Verfügung stellten. Metaphorische Herkunftssphären, Achtungsansprüche der Menschen sowie zeitprägende Charakteristika der Periodisierung konkretisieren zudem eine Berg- und Talwanderung, die der Religions-, Ideen-, Problem- und Begriffsgeschichte im Einzelnen analog ist und weder Generalisierungen oder Ausdifferenzierungen im Ganzen ausweicht.

Unter dem Periodisierungsthema «Frühe Neuzeit», die im wissenschaftlichen «Kreativitätsmodus» der Empirisierung vermeintlich verdeckte Wende-Zeiten bereithält, entwerfen Forscher und Formgeber analoge Modelle diskontinuierlicher «Verwandlungs»-Perspektiven. Im Jahr 1481 veröffentlichte Goergius de Hungaria sein Werk «Traktat über die Sitten, die Lebensverhältnisse und die Arglist der Türken» (lat. «Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum»). In den folgenden Jahrzehnten – mehrmals gedruckt und übersetzt – wurde es 1530 um eine Vorrede von Martin Luther (1483–1546) ergänzt. Während Peter Burschel am Anfang seiner Konzeption die «Liebe der Türken zur Reinheit» unterstreicht, bezieht er sich auf einen «kulturellen Code», der ihm einen konträren Doppelaspekt der Reinheit und Unreinheit zur Verfügung stellt. Diesen überträgt er auf den «Zentrierungsprozess von Religion und Gesellschaft [!]»

in Deutschland, indem er daraus eine mehrkonfessionell prägende «Reinheits»-Kraft abstrahiert. Der nunmehr generalisierte Identitäts-Code, der in der Wissenschaft zur Frühneuzeit einen kontrovers diskutierten «Fundamentalprozess» ausgelöst habe, verschärft Burschel metatheoretisch zu einem exekutiven Gleichsetzungsnominativ oder – «in der richtigen Art der Naturalisierung des Geistes» (Jürgen Habermas) – zur Empirisierungsformel: «Konfessionalisierung war Purifizierung», denn damit galt «keine eigene Reinheit ohne fremde Reinheit».

Überzeugt dieses frühneuzeitliche Paradigma, dessen geistiges, plurales und materielles Werteprogramm die funktional-verfügbare «Diachronie» für synchrone Teilsysteme religiös ausdifferenzierte und durch praktisch differenzierte «Methodenschritte» zweckdienlich «regeln» wollte? Derartige Zwangsläufigkeiten erscheinen wie Leitlinien vorgeprägten Verhaltens, in denen die vermeintliche Transparenz subjektiver Selbsterkenntnis keine «Identität» im Einzelnen zu sichern vermag. Gottesfurcht ist die Würde des gläubigen Menschen, die weder mit dem Lemma eines «theoretisch unterbestimmten Transformationsbegriffs» (Wolf-Friedrich Schäufele) noch mit kontroversen Forschungskonzepten zur Reformation «zielsicher», «richtig» und «verbindlich» definiert werden kann. Programmatisch schlägt dennoch der evangelische Kirchenhistoriker Schäufele professionsbezogenen «Transformatoren» vor, mit Themen der theologischen Kirchengeschichte gleich das «gesamte Ensemble der Transformationsprozesse» zu untersuchen. Seine offensive Strategie will den partikulären «Wandel mehrerer oder vieler Systemelemente» synchronisieren und zugleich seine synthetischen «Desiderate» als eine «Transformation des Gesamtsystems» für gegenwärtige Bedürfnisse periodisieren.

Dieses immer anschluss- und anpassungsfähige Plastifizierungsprogramm, nämlich die «religionssoziologische Beschreibung der Propria des Christentums», erhebt einen sehr hohen Anspruch: Als «Indikator der Geschichtlichkeit des Christentums insgesamt» würde es subjektivitätstheoretisch sowohl die «religiöse Relevanz» als auch die wortsemantische «Plausibilität von Religion» diktieren. Jedoch sei solch eine objektivitätstheoretisch umfassende «Transformationsgeschichte des Christentums» nur der «innerfakultäre[n] Interdisziplinarität» (Wolf-Friedrich Schäufele) zuträglich. Ob dann viele Fragen des Erfolgs und der Wandlungsfähigkeit von Religion im historischen Prozess überhaupt modellhaft zu klären sind, dürfte weitere Überlegungen zu einem «transformationsdynamischen Menschenbild» (Gerd Theissen) seiner selbst auslösen. Insbesondere müssten sie – was noch zu klären wäre – differenzierte Möglichkeiten einer hetero-

auto-, und tiefendynamischen «Pluralität von Attributionsmustern» berücksichtigen. Im Verstehen einer sich verändernden ««Historischen Psychologie»», die «von der Antike bis heute» das «Andere und Fremde» als begrifflich analogen Prozess eingeforderter «Zentrierung und Erneuerung» (Gerd Theissen) gutheißt, müssten auch komplexe Aspekte «interfakultärer Interdisziplinarität», der Wesensbestimmung von Welt- und Menschenbild oder konsistenter Plausibilisierungsstrategien von Religionen bzw. Religionssystemen zielführend erörtert werden. Theissens Handlungsziel, das den «Weg zum Bewusstwerden eines unbewussten Innenraums im Menschen» mit einer «Pluralität von Menschenbildern» begründet, definiert – mit den Worten Holm Tetens‘ gegen alle «gewohnheitsatheistischen» Kontroversen – insbesondere die drei metaphysischen Optionen von Naturalismus, Dualismus und Idealismus, die jeweils in ihrer Ganzheit eine «umfassendere Sicht der Wirklichkeit» präsentieren würden. Klarer werden jetzt Gerd Theissens Zuordnungsbereiche: «Menschenbilder kann man danach unterscheiden, wie der Mensch sein Verhalten und Erleben verschiedenen Ursachen zurechnet».

Aufgrund der Zuordnungsbereiche dieser pluralistisch-metaphysischen Optionen, die auch dem «Nachweis der substanziellen Identität» genügen sollen, signalisiert indes der Strukturbegriff «Diskursbanane» im Wörterbuch «DiskursNetz» ein Lemma, dessen Programm ein neu verschlüsseltes Menschenbild in sich zu vereinen scheint. Mithilfe hypothetischer Mechanismen, die neuronale und kognitive Gehirnfunktionen mit systemspengender Wirkung berücksichtigen, will die «interdisziplinäre Diskursforschung» sowohl die «unbefriedigende Gegenwartswirklichkeit» (Albrecht Schöne) einheitswissenschaftlich interpretieren als auch allen Ernstes «fruchtlose akademische Diskussionen» vermeiden, die das Wesen des Menschen betreffen. Entsprechend den Angaben zur «Diskursbanane» konnte das Lemma bisher «noch zu einer gerundeten Sache abbiegen». Vielmehr will das gegenwärtige wissenschaftstheoretische Geschichtsbewusstsein nunmehr die Menschheitsgeschichte nicht nur mit fortschrittlichen Methoden, sondern auch mit dem transformationsdynamischen Kreativitäts-Bewusstsein der Gegenwart verstehen, beschreiben und umdeuten: Interdisziplinäre, theoretische, methodologische, forschungspraktische und szientifische Zielrichtungen sowie «Frage[n] nach dem begriffsanalytischen Instrumentarium» werden weder die «Vielzahl disziplinärer Anthropologien» (Bernd Janowski) des 19. und 20. Jahrhunderts noch den futurologischen «Indikativstil der Konstruktionsbüros» (Albrecht Schöne) außer Acht lassen können. Während Musils Möglichkeitsordnung praktisch

nicht weiterführt, bietet im Unterschied dazu der neue wissenschaftliche Seinsmodus der Empirisierung jetzt ein «ideales Laboratorium» für Tatsachenberichte im Indikativstil.

Ob ein fabrizierter «Vorbildzauber» ausreicht, der die «innerfakultäre Interdisziplinarität», «interfakultäre Interdisziplinarität» und «interdisziplinäre Verständigung» (Wolf-Friedrich Schäufele) zumindest in Ansätzen stabilisiert und ob Musils «noch nicht erwachten Absichten Gottes» in einer «Grammatik des Geistes» (Albrecht Schöne) durch «Pilot-Worte» der Empirisierung untereinander analog oder homolog verbindlich konzeptioniert werden können, scheint auf der sprecherorientierten Aktionsebene entschieden zu werden. Indem der Sprecher die «sprachliche Objektivierung von Sachverhalten» (Wilhelm Köller) argumentativ durch seine kreative Empirisierung in den materiellen Stellenwert des Geltungsanspruchs erhebt, wandelt sich das Musil'sche Spiel mit dem «conjunktivus utopicus» durch ein «hypothetisches Setzen» (Wilhelm Köller), das dem wissenschaftlichen Transfer entgegenkommt, in den «modus indicativus» der Zukunft. Denn die «modale Kommentierung der Aussage», durch die der Sprecher seinen «*Denkhorizont* und *Gestaltungswillen*» (Wilhelm Köller) im Bewusstsein des «modus rectus» mit dem Modus der «Setzung» vereinbart, bestätigt in psychologischer Beurteilung diesen Umdeutungs- und Modalisierungseffekt als «eine Art *Identifikationsmodus*» (Wilhelm Köller). Seine reale «Ausrichtung» in sprachlicher, gesellschaftspolitischer und imperativischer Objektivierung hat sich schon längst in den politisch-plakativen Kommunikationen der sog. «Schlagwort-Kultur» ausgebreitet.

Mit den futurologischen Übertragungsmechanismen des Indikativs, die dem Ursprungsbereich der aufgeklärten Dichtung entstammen, sind Musils «Große Versuchsstätten» gemeint, in denen der Konjunktiv II seine «Funktionen als Modalisierungsmittel» (Wilhelm Köhler) ausgebaut hat. Auch wenn davon auszugehen ist, dass er sich im Modus der Kreativität bzw. der Empirisierung längst zum tatsächlichen «Modus der Existenz» (Wilhelm Köller) gewandelt hat, muss die Hermeneutik der Skepsis eindringlicher signalisieren, entsprechende Texte sowohl «*gegen den Strich* ihrer unmittelbaren Informationsabsicht zu lesen» als auch von ihrem «Negationspotential her aufzuschlüsseln» (Wilhelm Köller): In der 32 Jahre alten Zentralfigur Ulrich, dem «mobilen Kopf» des «Möglichkeitsmenschen» ohne «Wirklichkeitssinn» (Wolfdietrich Rasch), hätte die Fähigkeit des Möglichkeitssinns eine «alte Vorstellung wiedererweckt», mit der die «besten Arten, Mensch zu sein, durchgeprobt und neue entdeckt werden müssten». «Denkspieler» Ulrich hatte sich «früher oft das Leben gedacht, wenn es ihm gefallen sollte».



In den «Erfindungen» der großen Gedankenexperimente, die der auktoriale Erzähler auf Ulrich transferiert, ist er bevollmächtigt, die experimentelle Tragweite des naturwissenschaftlichen Denkens als stilistisch fruchtbaren Ansatz oder als «offenen Horizont» in den «eigentlichen Roman», der eine «wahre Geschichte» (Wolfdietrich Rasch) ist, einfließen zu lassen. Im Unterschied zum «vulgären Determinismus der Zeit um 1900» und ihrem Geschichtsdenken erlebt Ulrich die «mystische Seinserfahrung» (Wolfdietrich Rasch) komplementär als wirksame Unterströmung: Rationalität, Materialität und Mystik sind für Musil Umdeutungspole der Zeit. Ihre Analogie vorübergehender «metamorphosierter Muster», gleichsam die Empirisierung neuer Kombinationen, Konstellationen, Kräfte, Experimente, Mischungen oder Prozesse, dient nun in der Forschung als «Aggregat einer neuen Fortschrittlichkeit» oder futurologisch als «energetischer Imperativ» (Jürgen Stilling). Kommunikationsethisch entsteht ein unterschiedsloser wie ungeklärter Wahrheitsgehalt, dessen «richtige» Lebensgestaltung» (Wolfdietrich Rasch) in der Modusform des Konjunktiv II ebenso für Wegbereiter und Indikatoren objektiver Evolutions-Mechanismen gilt: Scheinbar konsensfähige «Mischungen», «Kombinationen», «Konstellationen» oder «Transformationen» steuern «missionarische» Handlungsträger, Empirisierungsprozesse und Einzellösungen, die einstmals für «Brillenträger» des akademischen «Elfenbeinturms» selbst so nicht diskutabel waren.

«Transformations-Architekt» Schäufele bekennt sich ausdrücklich zur «Spitzenstellung der Alten Kirche einerseits und der Reformationszeit andererseits», für die vornehmlich die «Momente des Wandels» oder die «vielfältigen Prozesse der Transformationen» interessant seien. Die vergangene Periode «Frühneuzeit», die vom Forscher modern interpretiert den objektivierten Geschichtsprozess auf die Zukunft hin kontinuierlich und diskontinuierlich oder alternativ und strukturalistisch neu konstruiert bzw. «transformiert», politisiert nicht nur anthropologische «*Steigerungsimperative*» (Andreas Reckwitz), sondern pilotiert zudem mehrkonfessionelle «Transformationswege» der Empirisierung. Das epochale Konfessionalisierungsparadigma erscheint in philologischer und methodologischer Hinsicht jetzt wie ein modernes lebensnahes Komplexitätsphänomen, das die territorial-religiösen, sozialen und kulturellen Spezifika der katholischen, lutherischen und reformierten Konfessionalisierung in semantischer Ausprägung analoger Reform- bzw. Bildungsprogramme behandelt: Primär die theologische Wahrheitsfrage, die den jeweiligen konfessionskulturellen «Propria» in Reinheit eigen ist, problematisiert sowohl die semasiologische Äquivokation der Purifizierungskonzepte als auch die Funktionalität

behaupteter Äquivalenz. «Kulturelle Codes» vermitteln semiologische, selektierte, selektiv-reduzierte sowie uminterpretierbare Optionen, die in kulturellen Konstruktionsmodellen verschiedene Code-Prinzipien soziolektisch verarbeiten: «Erfinder», «Entwerfer», «Formgeber», «Experten», «Kommunikatoren», Transformatoren, «Marketeers» und «Verbraucher» postulieren wie «second maker» utopientypische Empirisierungsprozesse der Egalität, Assimilation und Homogenisierung.

Transition, Fluktuation und Adaption fördern plakative Konsensstiftungen, die sich u.a. als signifikant, relevant, effektiv, mimetisch, dynamisch, kreativ, erfolgreich, multimodal oder multiplikativ in Wissenschaft, Politik, Ökonomie, Ökologie, Bildung und Pädagogik etablieren. Beispielhafte Versuche, plastifizierte «Blendwerk-Wörter» im Einsatz für «Grenzen durchlässiger» (Jan Assmann) zu machen, sind zum einen naturbezogene Gemeinschaften, zum anderen kulturelle Gruppenzugehörigkeiten, wahrheitsdifferente Traditionen und Ursprungsmysmen. Beachtenswert sind religiöse Relationsgrößen zwischen Gott und Mensch, migrationstheoretische Diversifizierungen, theoriegeleitete Begriffsbildungen der Formgeber, kritisch abwägendes Denken, ethische wie ästhetische Werte, mimetisch-ordnende Ständeprinzipien, sozioökonomische Reiz-Potenziale der Wohlfühlgesellschaft, praktische Integrationsprozesse der «Verwerter» und unvermeidliche gesellschaftliche Veränderungen sowie kreativ-sprachliche Verwandlungen: Großprojekte der «Kolonisatoren», «Rationalisatoren», «Transformatoren», «Konstrukteure», «Innovateure» und «Markenführer» orchestrieren Lebensstile der Empirisierung und Zukunftsperspektiven.

In der Wissenschaft herrscht seit dem Ende der siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts ein «Großer Diskurs» über «Managementstrategien» und «Gebrauchssphären» strukturalistischer Wirklichkeitsmodelle: Es geht um «Ding»-Qualitäten, «Bedeutungsverstetigungen und Begriffsinnovationen» (Olaf Bach), Worthülsen, neue Komposita-Worte, Normen und Herkunftssphären. Zu ihren wandelbaren semiotischen Ressourcen des Sprachgebrauchs gehören inzwischen materielle Potenziale der Plastikwörter, die in Modellen, Methoden, «Umschalt»-Verfahren, Bildlichkeiten, Abstraktionsgraden und entsichernden Grenzbereichen aktiviert werden. Das ««situational Code-Switching»», dargestellt 2014 im Wörterbuch «DiskursNetz», regelt den Wechsel kultureller Sprachcodes, der durch mehrsprachige Sprecher bzw. Sprecherinnen innerhalb desselben Sprachbeitrags entstehen kann. Das ««metaphorical Code-Switching»», das in die Interaktion oder in die Sprechsituation des «Code-Switching» eingebettet ist, garantiert die Effizienz des «Code-Mixing». Grenzverschiebungstropen wie Periphrase,

Antonomasie, Synekdoche, Hyperbel, Litotes und Metonymie oder Sprungtropen, mit denen Metapher, Ironie und Allegorie aufgerufen sind, ermöglichen rhetorisch kombinierte «Wendungen» (griech. «tropoi»), deren Trennung oft schwierig ist. Jedoch beeinflussen sie zum einen die Wahrnehmung und prägen die begriffliche Formation von Gegenständen. Zum anderen übernehmen «Pilot-Worte» im kognitiven Prinzip der Vernetzung einen «Lotsendienst» (engl. «Pilotage») der Bedürfnisse, der navigatorische «Techniken der Übersetzung» (Jan Assmann) und semiologische Relationen zwischen Gegenstand und Sprache autoritativ-beliebig ermöglicht.

Zukünftig wird die problemlösende «Pilotage», darunter verbale «Dienstleistungen» der «Erfinder», im treffenden Signal-Wort vernetzte Umstände der Ethnizität und multikulturellen Materialität durch Ausdifferenzierung optimieren. «Zweifler», «Mischer», «Verwerter», «Formgeber» und «Architekten» könnten die historisch fundamentierte «Gen-Identität» durch statistisch-vernetzte, gentechnologische «Identitätsbezüge» stringenter und überzeugender für eine evolutionäre Anthropologie verarbeiten. Jenaer Forschungsprogramme der Max-Planck-Gesellschaft, wie die des im Jahr 2014 neu etablierten Instituts für «Geschichte und Naturwissenschaften», sollen zukünftig serielle Zielsetzungen der «Genetic History» (Jörg Feuchter) auf der Basis einer genomweiten DNA-Sequenzierung erleichtern. Methodische Analyse und Differenzierung ethnischer Zusammenhänge würden durch genetische Erkenntnisse das Bild über mehrere Jahrtausende verbessern. Evolutionstheoretische Modell-Register «regulativer» Erbgutsequenzen würden zudem «Vermischungsergebnisse» der Kulturdaten-Banken – wie die der Archäogenetik mit dem Schwerpunkt «genetischer Programmierung», der Multikulturalität oder «genetischer Stempel» anhand von Populationen – als systematische bzw. präzise Materialbasis vorhalten: Naturalistische Methoden ergänzen, bestätigen oder erweitern überlieferte «Verwandlungs»-Potenziale von Geschichtsquellen, so dass Studien über Immigrationen, Migrationen, Gruppenbildungen, Materialitätstheorie, Dinggeschichte und Kulturträger samt ihrer Wortschatzveränderungen ganz neue Forschungsbereiche erschließen könnten.

Der Modus des Indikativs, der naturgegebene Prozesse der Kulturentwicklung seit dem 19. Jahrhundert im beginnenden Kulturevolutionismus zielführend und naturalistisch definiert hat, würde sich endgültig historisch-genetischer Problemfelder bemächtigen: Forscherinteressen würden sich sowohl durch Aneignung genetischer Analyse-Informationen als auch durch gängige Methoden naturalisierten Wissens die Geschichte okkupieren. Mithin würden Spezifika dieser «Genetisierung» (Jörg Feuchter) die

Diversität und Distribution der Migrations- und «Mischungsgeschichte» aber auch genetisch-bedingte «Fehlentwicklungen», Mutationen oder Häufigkeiten von «Krankheiten» trennscharf bzw. nachweisbar markieren. Wenn «geswitchte» evolutionäre «Systemwege» das Geschichtswissen absolut absichern, dann professionalisieren sie vernetzte «Standards» zwischen benachbarten Sphären. Derartige Sprachoperationen des individuellen Idiolekts verschieben nicht nur Vorgänge in ein wortbildendes objektives Soziolekt, sondern machen den interkulturellen Umgang mit Ethnien, Familien, Verwandtschaften und «Stammbäumen» durch zweckbezeichnende Termini der Empirisierung anthropologisch, sprachlich und selektiv transparenter: Ältere Wortphänomene werden grundsätzlich als ideologisch-überholt verworfen, nicht verlustfrei «umgedeutet» oder aufgrund der genetischen Faktizität durch eine scheinbar omnipotente «living history» (Jörg Feuchter) ersetzt. So werden neugebildete «Assoziationshöfe» der Wörter, Reduktionsformen zukünftiger «Ressourcen» durch «Experten» zielsicher «monumentalisiert» (Uwe Pörksen) und für Anwender in «wissenschaftsimperialistische» Sprachformen transferiert.

Wer jedoch die «Formgeber»-Erscheinungsvielfalt mit allen politischen Code-Facetten durch «Transformationen» erhellen will, der wird die Differenzierungsprozesse nicht nur mit «Worthülsen»-Derivaten bloßer Sprachvarietäten beschreiben, sondern um der pluralen Klarheit willen auch nicht auf die «Verwandlung», Verbreitung und Internalisierung traditioneller, exklusiver, präziser, neuer und «reiner» bzw. «unreiner» Sprachnormen auf verschiedenen Problemfeldern der Diskursivität von Staat, Gesellschaft und Kirche verzichten: 1. Staat, Kirche und Religion sind kulturgeschichtlich konsensstiftende Fundamente göttlichen Ursprungs. 2. Skeptisch überprüft Ulrich Lüke unterschiedliche Denkweisen und kommt zu dem pauschal-befremdlichen Ergebnis, dass der «kurzsichtigkeitsbedingte Radius mit einer philosophischen Denkschule nicht identisch ist mit dem Horizont intellektueller Redlichkeit».

Moderne Verfahrenswege durchmischter Sprache, die Empirisierungskonzepte des «homo educandus» auf der Basis von System und Systemtheorie, Rhetorik und Macht oder Medien und Einweg-Kommunikation zum einen konstruieren, verändern, organisieren und formen, ermöglichen zum anderen, den öffentlichen Intellektualisierungsprozess der Gegenwart nachhaltiger zu steuern. Ihre Spielregeln eingeschränkter Wahrnehmung lemmatisieren Wortphänomene bis zur absichtlichen «Umkodifizierung» (Jan Assmann). Unter Jan Assmanns Generalaspekt von Religion, Glauben und Wissen, dessen Relation zu «heiligen Bergen» in systemkonformer,

systemimmanenter, systemrelevanter oder systemoider «Gleichsetzung» durchweg «System hat», beziehen sich «Religionen» des «antiken Kosmotheismus» auf «gemeinsame Grundlagen» der Wissens-, Werte- und Identitätssysteme, als würden verschiedene «Religions-Entwicklungen» ihre Ursachen einer «Urreligion» verdanken. Folglich operationalisieren sog. «Religionssysteme», die zum einen Verfasstheit suggerieren und zum anderen im «Code-Switching» gegenüber der «Umcodierung» oder «Umcodifizierung» einfach «inhaltsarm» oder «gegenstandslos» (Uwe Pörksen) sind, Merkmale des selbstreferenten Glaubens und des kognitiven Labor-Wissens. Aufgrund ihrer System-«Pilotage» wird die «funktionale Äquivalenz» kompatibel, austauschbar, «durchlässiger», akzeptabel und beliebiger sowohl im universellen Religionssystem als auch im «Medium interkultureller Übersetzbarkeit» (Jan Assmann). Nach Ansicht des Ägyptologen sei vornehmlich der Polytheismus dazu befähigt gewesen.

Geschichtliche Dimensionen, die ihren Sinn «durch eine besondere Öffnung der Zeit» erhalten, haben zweifellos «ihren Ort in einer Kommunikationsgemeinschaft», in der die «Erzählung und die Interpretation einer Geschichte überhaupt zu einer Geltung» (Christof Landmesser) kommen. Diese «intersubjektive Kommunikabilität» (Christof Landmesser) korrespondiert jedoch mit einer Sprachabhängigkeit, in der die überlieferten Geschichten weder auf eine Wissenschaftstheorie, Methodologie, Modularisierung oder auf sprachliche Mittel-Beziehungen in einem Modalsystem eingeschränkt werden dürfen. Assmanns konsequente System-Formel der «Gleichsetzung» ist einseitig gegenüber seiner Blockade-Formel des «religiösen Antagonismus von Monotheismus und Götzendienst». Sie hätte aufgrund der ausgrenzenden Projektion auf historische Prozesse universelle Systeme der «Gegenreligionen» nicht nur pilotiert, sondern auch ihren Geltungsanspruch pragmatisch präzisiert: «Monotheismus bedeutet Erinnerung und Fortschritt».

Beispielsweise hatte Rolf Schieder gegen Assmanns Thesen, die «Ausgrenzung» und «Gewalt» im Zusammenhang mit dem «Antisemitismus» verursacht hätten, erheblichen Einspruch erhoben und die interdisziplinäre Debatte im Buch «Die Gewalt des einen Gottes» 2014 zusammengefasst. Mit dem Thema «Gewalt», deren Herkunftsbereich im «Bedeutungswandel des Begriffes *Jihad* vom 16. bis 19. Jahrhundert» (Christoph Kampmann) Wurzeln der religiösen und ethischen Herkunftsbereiche im islamischen Kontext relativiert hat, beschäftigt sich zeitgleich Peter Sloterdijk in seiner Veröffentlichung «Die schrecklichen Kinder der Neuzeit». Ebenso hat der französische Anthropologe und Philosoph René Girard im 2014 veröffent-

lichten Buch «Im Angesicht der Apokalypse» Gewalt und Terror als eine zeitgenössisch-religiöse, sakralisierende und instrumental-mobilisierende oder politisch-legitimierende Reihung von scheinbar «Heiligen Kriegen» verstanden.

Der Vergleich mit den Kreuzzügen scheint den «Dienst für Gott» im «Gewalt-Modell» eher zu petrifizieren, da sich auch «Gewalt im Interesse der Religion als etwas Gutes» (Jörg Lauster) oder als «Heiliger Krieg» (Wolfgang Eßbach) erwiesen hätte. Heutzutage teilen Christen beider Konfessionen mehrheitlich diese Auffassung nicht mehr, auch wenn das kulturelle Gedächtnis derartige Traumata weder zu vergessen noch zu leugnen vermag: Zwiespältige Anlagen des Menschen gehören zu den Erfahrungen christlicher Kultur, damit auch zu den Fundamenten gemeinsamer abendländischer und europäischer Selbsterkenntnis. Im europäischen Selbstverständnis wächst nun die Einsicht in die Lebensgestaltung einander widersprechender Gegensätze, um unerlöste Erinnerung zu heilen und Verschiedenheit anzuerkennen: Das «Eingreifen Gottes selbst» (Jörg Lauster), das Gewaltpotenzial «Im Namen Gottes» (Karen Armstrong) oder ein «göttlicher Befehl wie im Heiligen Krieg» (Robert Bireley SJ) reglementierte Entscheidungen, weil sie offizielle und gemeinschaftliche Legitimationen verschiedener Art zu rechtfertigen hatten.

«Religionskriege» finden in der Historiographie der Frühneuzeitforschung verstärkt Beachtung, wenn in ihrer Unterschiedlichkeit das «jeweilige zeitgenössische Verständnis und die zeitgenössischen Zuschreibungen von Religionskrieg und Heiligem Krieg» (Christoph Kampmann) berücksichtigt wird. Im 19. und 20. Jahrhundert habe es keine «Wiederkehr quasi vormoderner Denkmuster» gegeben, wohl existenzielle Instrumentalisierungen, die sich «traditioneller christlicher Interpretationsmuster (*miles Christi*, Heiliger Krieg, Opfergang) bedient» hätten. Dass die Geschichtsforschung über Differenzierungen «zwischen zeitgenössischen und späteren, *retrospektiven* Deutungen» (Christoph Kampmann) reflektiert, sagt wenig aus über schlüssige begriffliche Eingrenzungen oder über die Art und Weise wie Wissenschaftler appellative Varianten methodisieren, wenn Begriffsverschiebungen komparatistische Impulse, Annäherungen oder Innovationen einzuhegen haben. Insofern kann der ideologisch-vergleichbare, steuernde und stereotyp-disqualifizierende «Alarm»-Begriff «Fundamentalismus», der in Wirklichkeit funktionale Imperative religiöser, politischer und tolerierter Handlungen bewusst «schattiert», in der «gesamten globalen Ideologiegeschichte» nicht alles «umfassen» (Wolfgang Wippermann). Stattdessen lehrt Wippermanns selektiertes «ex post facto»-Modell,

inwiefern die Retrospektive, die aggregierte Ereignisdaten «justiert», sowohl den Leser durch pilotierende Lektionen als auch durch kommunikative «Leimruten»-Absichten einzufangen versucht.

Im affirmativen Sinn, der sich auch gegen Phänomene der Aufklärung und Moderne wendet, vermag der manipulierbare Generalbegriff «Fundamentalismus» weder diachronisch noch synchronisch historische Schlüsselfragen hinreichend «begaben». Seine offene kategoriale Rekonstruktion als «fundamentalistische Ideologie» besteht hauptsächlich darin, auf der Reduktionsbasis eines konfektionierten Schnittmusters «radikale Strömungen in den Weltreligionen» (Wolfgang Wippermann) zu etikettieren. Bisweilen argumentiert Wippermann zugleich heilbringend, widersprüchlich und wenig heilkräftig, auch dann, wenn er die scheinbar kompromisslose «fundamentalistische Kirche», die sich anhand seines «Organisationsbeispiels» Spanien von der «in anderen europäischen Ländern» unterschieden habe, in der Wechselwirkung mit dem «fundamentalistischen Absolutismus» abstrafte: «Fundamentalismus» ist in seiner Rechtfertigung manipulierten Wissens sowohl ein pessimistischer Krisenbegriff der Neuzeit als auch ein abwertender Gegenbegriff zu sinnstiftenden Religionen.

Wer in Religionen Reaktionäres im Gefühl existenzieller Bedrohung missbilligt, verkennt in der menschlichen Natur manifeste Antagonismen oder sondiert ausweichend die alternative Nachfrage nach ordnender Staatsgewalt. Paradoxerweise erhält dadurch eine öffentliche «Fundamentalismus»-Diskussion über das gesellschaftliche Reizwort «Krise» eine Legitimation, auch wenn niemand «sichere» Lösungen anzubieten vermag. Soziale Therapien verteidigen zum einen Christliches als aktivierendes und affektives «fundamentum in re» und reflektieren zum anderen über Besonderheiten anderer Religionen. Insofern erscheint Wippermanns «Alarm»-Begriff, mit dem er Leser zum «Dialog» ermuntern will, im Prinzip alternativlos. Denn ihm gilt der appellative «Fundamentalismus» nicht nur für die Analyse einer vergleichenden Haltung, sondern auch für Unterschiede zwischen politisierter Religion und sakralisierter Politik, für fließende Übergänge oder für alle Religionen unter dem ideologischen Vorbehalt, dass sie nicht mit Extremismus, Terrorismus und Totalitarismus oder Barbarei in einem Atemzug genannt werden. Doch der Autor rechtfertigt nicht seine Absicht: Dass die spanische Inquisition «nicht eingeschränkt», sondern in den «sonstigen absolutistischen Staaten» zum «innenpolitischen Kontrollorgan» ausgebaut wurde, «erinnert» in Wippermanns hurtigem Denkansatz «schon an die Terrororgane der späteren totalitären Staaten», die sie «gewissermaßen» vorweggenommen hätten.



Das Resultative, das im Generellen hohler Worte Gestalt gewinnt, konstruiert Wippermann exemplarisch mit Referenzproblemen von religiöser Deutung und historischer Realität, deren Handlungsebenen in retrospektiver Wertung – allerdings in veränderungsunfähiger Kontinuität – durch grundsätzlich schwerwiegende Defiziterfahrungen gebrandmarkt werden. So sei der «christliche Fundamentalismus» der gefährlichste gewesen, weil unter seinem «Königs»-Zeichen «einige der schlimmsten Verbrechen» der Menschheitsgeschichte begangen worden seien. Selbst im Partikularen sei der katholische Fundamentalismus nicht überwunden, weder nach der «Reconquista» in Spanien noch nach der «Conquista» in Übersee. Allerdings hätten in Mittel- und Südamerika im 20. Jahrhundert «fundamentalistische Katholiken die dortigen Diktaturen bekämpft» sowie die Menschenrechte verteidigt: Was spricht gegen Erziehungsmodelle und Lernprozesse im Sinne eines «Crusade for democracy» (Daniel Tanner), demgemäß Frieden, Freiheit, Menschenrechte und Menschenwürde «dogmatisch» bzw. «fundamentalistisch» entscheidend sind? Was Wippermanns irrtumsfreier Regulationsmechanismus anscheinend naturalisiert, löst existenzphilosophische Irritationen aus, die metaphysikfreie Relationen gegenüber Globalität, Stabilität und Reaktivität absichern sollen: Sakralisiertes als entschieden überflüssig und ideologisch-intellektuell abzulehnen, ist sicherlich im gegenwärtigen Konfliktfeld ein «Kampf der Religionen». Auch wenn Gott in absichtlich «vormoralischer Tabuisierung», die der Begriff «Natur» (Holm Tetens) pilotiert, heutzutage forschungsrelevant und methodologisch substituiert wird, bedeutet das nicht, dass in Wippermanns Grobraster ein «naturalistischer Fundamentalismus» (Gerhard Günther) mühelos religiöse Radikalisierungsfaktoren gleich ins Persönliche anverwandelt. Dieser Einwand ist deswegen bedeutsam, da Wippermann in seinem Schlusswort den «Fundamentalismus generell» und «jede zur Ideologie gemachte Religion» ablehnt.

Während Resultatives in Wippermanns Welt das Ohr des Zuhörenden wie ein dumpf tönender Gongschlag betäubt, trennt er im Partikularen nicht genau zwischen Funktionalität, Potenzialität und Faktizität. Der kontinuierlich konstruierte Gewalt-Modus des Fundamentalismus dirigiert eine äußere wie materielle Verwendbarkeit, so dass Skeptiker stattdessen innere Impulse, die Offenbarungskraft wahrhafter Liebe, als «fundamentum in re» bevorzugen. «Caritas» der Offenbarung – Wippermann erwähnt sie nämlich nicht – fundamentierte das Religiöse im Generellen und Partikularen als Ökumene, die wiederum Raum für Kontingenzen bietet. Dieses ökumenisch-kommunikative «fundamentum in re» ist im Pluralismus der



Religionen wichtig, zumal die «Vereinten Nationen» Gerechtigkeit und Menschenwürde zwischen Staaten und innerhalb von Kulturen zumindest verbrieft haben. Dass der islamische Fundamentalismus die «universelle Gültigkeit der Menschenrechte» kompromisslos ablehne, ist allein Wippermanns Urteil, allerdings ohne begriffliche und argumentative Trennschärfe. Überzeugender wären indes Ausführungen, was die «fundamentalistische Auslegung des Korans» (Wolfgang Wippermann) in Gesellschaften von Demokratien, Diktaturen oder Unterdrückungssystemen anbelangt. Ob die Gleichwertigkeit «von Frauen und Angehörige[n] anderer Religionen» keine Anerkennung bekomme, bedarf einer genauen sozialen Distribution und gesellschaftlichen Zuordnung. Ebenso sind Fehlentwicklungen der Gleichbehandlung kritischer zu untersuchen, da ein so genannter Personenkreis «diskriminiert und sogar bekämpft werden» könnte.

Während Sloterdijk die «anti-genealogische» Selbstgewissheit und Hemmungslosigkeit der vernunftgetriebenen Moderne insgesamt kritisiert, beschreibt Girard retrospektive Zusammenhänge seiner mimetischen Theorie, dass die Gewalt, die einst das Sakrale verteidigt habe, nur noch mit sich selbst beschäftigt sei: «Das Paradox besteht darin, dass man sich auf das Omega zubewegt, je näher man dem Alpha kommt». Allein der Lauf der Welt gewährt dem Leben keine Sicherheiten und «Verzauberungen». Lebensgefühle verändern sich im Laufe persönlicher Entwicklung, insbesondere durch schreckliche Ereignisse wie Kriege, Massaker, Leid und Elend, die Menschen zutiefst erschüttern. Seit Ewigkeit der Welt, wie in Michelangelos bildhafter «Scheidung von Licht und Finsternis» in der Sixtinischen Kapelle dargestellt, gründet die Schöpfung auf dem «weisen Verstandesakt Gottes» (Jörg Lauster), der als Weltenrichter universale Erwartungen Europas mobilisiert hat – etwa im Weckruf der Wachsamkeit (Mk 13, 37) gegen Trägheit, Gleichgültigkeit und Zerrissenheit der abendländischen Welt? Ausführlich erläutern Johann Auer und Joseph Ratzinger die Wiederkunft Christi: Für Wirklichkeit und Wahrheit steht sowohl die göttliche Einheit von Vater und Sohn als auch die innere Einheit von Christologie und Eschatologie. Gott ist in und durch Christus die Rettung. Was die Logik der Geschichte nicht zu leisten vermag, fordert der Glaube als Wahrheitsmaßstab zu ihr heraus, weil er das Vertrauen der leidenden Christen festigt. In Zeiterscheinungen der Geschichte ist Gott ein unberechenbarer «König», ein «Fels der Stärke», dessen Macht und Wohlwollen alle Wirklichkeit überstrahlt.

Assmanns «dekonstruktive Erinnerung» will die Herkunftssphäre der kulturellen Kontinuität und des Antisemitismus relativieren, um durch ihre

Akzeptanz und Anwendung Stereotypen des christlichen Antijudaismus und der biologischen Rassentheorie des 19. Jahrhunderts grundsätzlich zu schwächen. Wie ein problemlösender Projektteur, den Religionen in der Vielfalt der Erinnerungsgeschichte interessieren, strebt er im «ausgleichenden» Sinne eine mehrheitsfähige «Erinnerungsreform» an: Statt der gedächtnisgeschichtlich-selektiven, scharfen wie «wahren» Grenzziehung durch den biblischen «Exodus», den «Urknall der Modernisierung» (Aleida Assmann), determiniert er bewusst eine fundamentalhistorische Revision, mit der er die «weltbürgerliche Öffnung durch Entgrenzung» nicht nur interkulturell für die Gegenwart «wiederentdecken», sondern auch verworfliche und kreative Klischees «sozialverträglich» entkrampfen will. In dieser Konsequenz würde die biblische «Gegenreligion» in die formalen Regel-Zwänge einer projektiv-objektiven Zwickmühle gezogen, auch wenn sie einerseits ihren biblisch gestifteten Wahrheitsanspruch und «monotheistischen» Glauben nicht in Frage stellen würde. Andererseits würde die einheitswissenschaftliche Utopie nicht nur im «Europazentrismus» eine teleologische «Konstruktionsaufgabe», sondern in der existenziell-zivilisierten Lebenspraxis ein diskontinuierlich angepasstes Rekonstruktionsmodell sein, in dem rassentheoretische Zustände gegen den Anachronismus antisemitischer Positionen einen Austragungsmodus bekämen.

Assmanns Monotheismus-Thesen weichen weder Fragen einer «Identitäts»-Brisanz aus noch vernachlässigen sie agonale Aspekte einer Herkunftskritik, die nun retrospektiv konstruierte «Mischform-Prozesse» einlösen sollen. Theoretisch ambitioniert würde die sog. «Urreligion» vielmehr Imperative wie im gleichgültigen «Transformations-Lego» intendieren, da sich die «Reinheit» des «Proprium» mit Plastikwörtern inhaltlicher «Leere» (Uwe Pörksen) nicht vergleichen lässt. Jede deskriptive Pluralisierung des kognitiven «Religionssystems» würde jeweilige originale «Wurzeln» vergessen und stattdessen diskontinuierliche «System-Entwicklungen» als Empirisierung, Individualisierung, Personalisierung und Spiritualisierung mit dem «Sowohl-als-auch» des Politischen verbinden. «Gegenreligionen» und «Gegenwelten» verlören im Übergang in die «noch zweifelhaftere Wertfreiheit der sozialen Welt» (Uwe Pörksen) letztlich ihre sprachlich überlieferte Originalität an öffentliche Plastikwörter gesellschaftlicher Bedürfnisse, wissenschaftlicher Konzepte, vorausplanender Verwaltungen und marktfähiger Ökonomieprozesse. Ohne die «semantische Plastizität der Wörter» (Uwe Pörksen) und ohne die kreativ-kommunikative Verantwortlichkeit der Sprecher würden diese Tendenzen einerseits auf ein kulturelles Allerlei hinauslaufen. Ausgeleierte Allerweltsworte würden sich andererseits im

«conjunctivus utopicus» der anthropologischen Substanz bemächtigen. Ihre christliche Definitionsmacht war ursprünglich das «verbum proprium», dem dann sowohl die historische Dimension als auch die geschichtliche Kontinuität gleichermaßen genommen würde.

Abstrakta standardisieren Sätze, die in der plastifizierten Welt der Empirisierung «durch die Sprache geistern» (Uwe Pörksen). Dagegen intensivierte Bilder aus Zeiten archaisch-naturhafter Blutphantasie die Prinzipien biologisch-innerer Kräfte des Lebens, während die Repräsentativität christologischer Reinheit und Vollkommenheit das «Geheimnis des Blutes» in der Transfiguration personalisierte. Im Glauben an die Transsubstantiation wurde die spirituelle Dimension kultisch regelmäßig in der Gemeinschaft erfahren. Die damit «lebensspendende» Reinheit und hypersubstantielle Eigenheit demonstrierte sowohl die innere «Verschmelzung von Bild und Sache» (Harald Weinrich) als auch das Wunderbare – den Glauben an die Mystik göttlicher Gegenwart. Die wertende Epochen-«Erfindung» zwischen Antike und Neuzeit, das «Mittelalter» mit seiner eschatologischen Dimension zwischen Ursprungs- und Endzeit, beschäftigte die gläubige Normativität der Menschen, den «Spannungsübergang» zur Neuzeit als eine Heilszeit zu leben.

Überlegungen von «actio» und «reactio» in der philosophischen und theologischen Tradition stachelten Sinnfragen an, auch über die Macht der apokalyptischen Bilder nachzudenken: Zeittypische Kräfte der Eschatologie und Apokalyptik im historisch-politischen Raum, die sowohl das Werk metaphysischer Weltlenkung als auch den Begriff eines unter Vorsehung stehenden Weltlaufs ahnen ließen, erschwerten klärende Lösungen und alarmierten bis weit ins 15. Jahrhundert hinein Verhältnisse, in denen Menschen eine Zeit der «großen Depression» und des «gründlichen Pessimismus» (Johan Huizinga) erfuhren. Waren nicht gerade diese Szenarien, in denen Menschen verzweifelt mit ihren Gefühlen rangen, an natürliche Vorstellungen gebunden, deren Erwartungen auf Dauer auch den Unendlichkeitsbegriff schwächten? Wäre aber das Glaubensthema «Liebe» nichts Besonderes, blieben ihr alle Beschreibungen etwas schuldig.

Dionysius der Kartäuser (1402/03–1471), ein gesuchter Ratgeber, Schriftsteller und in seiner Rastlosigkeit der «vollkommenste Typus des gewaltigen religiösen Enthusiasten» (Johan Huizinga), strebte danach, der Kirche in «ihrer zukünftigen Reinheit» gerecht zu werden. Ihn quälte eine sprachliche Zuständlichkeit, um Gottes «unendliche Vollkommenheit» und «unermessliche Würde» gegenüber der Sünde von «unendlicher Ungeheuerlichkeit» den Menschen auch nur annähernd auszudrücken:

Ungeduldigen Lesern zuliebe wählte er das Bild vom «Sandberg» (Johan Huizinga), vergleichbar der Größe des Weltalls, um ihnen Dimensionen der «Höllenstrafen» in «Ewigkeit» einzuprägen. Würde «alle zehn- oder hunderttausend Jahre» ein Körnchen vom Berg genommen, dann erführen «Verdammte» wenigstens davon einen Hauch als Trost der Befreiung, weil sie nun die Gewissheit hätten, dass der Sandberg irgendwann verschwände. Diese «Sandberg»-Perspektive würde rastlosen modernen Menschen der Empirisierung keine beruhigenden Aussichten mehr bieten.

Als Zuständlichkeit der «unermesslichen Heiligkeit» und der «unbeschreiblichen Majestät», die das «ewige Leben in Begriffen räumlicher Ausdehnung» konstituierte, würde sie sich durch «reine Negation» (Johan Huizinga) gegenüber anderen Religionen behaupten. Retrospektiv aufgeworfene Fragen von wahr oder unwahr, die schon der «Konversionserinnerung der Hebräer» (Jan Assmann) gegenüber den Ägyptern Halt und Festigkeit gegeben hätten, würden die nachwirkende Glaubensweise formieren und die Israeliten besänftigend reglementieren, kollektive Gefühle eigener Schwäche und seelischer Kraftlosigkeit durch den Glauben an ihren Schutzgott auszugleichen. Ob allerdings ahistorische, inhalts- wie zeitlose Vorstellungen mit Mitteln der «rein mathematischen Verstärkung» langfristig hilfreich sein könnten, verschärft und vertieft eher eine Problematik, die sich bereits in spätmittelalterlich-religiösen Sprachbildern «verzweifelter Superlative» (Johan Huizinga) erschöpft hatte.

Jede mitmenschliche Solidarität ist tatkräftig und erheblicher als jedes Gedankenspiel, das mit der «Rückkehr zu einem präintellektuellen Seelenleben» (Johan Huizinga) spekuliert. Insofern ist Pörksens politisierte Plastifizierungsthese generell aufklärend, da deren veräußerlichter «Endlosigkeitsbegriff» vielleicht der Funktion einer «Asymptote» (griech. «asýmptōtos») ähneln könnte. Das käme wiederum einem theologischen «Unendlichkeitsbegriff» (Johan Huizinga) gleich, der nicht nur mit dem Kartäuser-Protagonisten «Dionysius» vereinbar wäre, sondern auch «geswicht» für die kunstsprachliche Bildlosigkeit der mathematischen «Endlichkeitsvorstellung» ausreichen würde. Droht im global-gesellschaftlichen Ernstfall, der in seiner sozialen Verhärtung das «Gemeinwohl» in turbulentes Geschehen steuert, nunmehr ein Kampf der Systeme? Einheitswissenschaftliche «Erfinder»-Strategien, wie der von Andreas Reckwitz «entwickelte» abstrakte «*Steigerungsimperativ*» in einer «mathematisch begriffenen Gesellschaft», würden sicherlich «neue extreme Wachstumsbereiche» (Uwe Pörksen) der Empirisierung in der Wissenschaft, Politik, Verwaltung, Ökonomie und Bildung mobilisieren. Dabei würden theoretische Bauelemente,

die physikalische Wechselwirkungen experimentell-messbarer «Mathematisierung», funktionaler «Modularisierung» oder digitalisierter Informationssysteme ordnen und klassifizieren, zum einen vereinfachte Sprachphänomene wie im praktikablen Modell einer gestanzten «Legosprache» zur Verfügung stellen. Andererseits wären quantitative und qualitative Zusammenhänge leicht erfassbar in der universalen «Dimension von Zahl und Statistik» (Uwe Pörksen). Ihre Abstraktionen würden «Schaltkreis»-Vorgänge durch technische «Verschaltungen» nach Belieben ins schier Unermessliche steigern.

Krisenzeiten der Vergangenheit beriefen sich auf die «antike Reinheit der Darstellung», die Klarheit des sprachlichen «Ausdrucks» und die Unergründbarkeit der klassischen «Herrlichkeit» (Johan Huizinga). In der Antike feierte die kultische Danksagung, die Menschen aller Erlösungsreligionen betraf, eine ersehnte Versöhnung beim Kultmahl: Menschen fühlten sich nicht nur integriert in göttliche Handlungen, sondern auch im Sprechen, Denken und Glauben eingebunden in gemeinschaftliches Geschehen. «Geschichte ist darum Heilsgeschehen» (Jochen Bleicken), weil menschliches Leiden sich gläubig im Leiden des Gottes vertiefte. Dieses geschah in dem Glauben, das der «gespaltene Mensch bzw. der Mensch als Kampfplatz» (Hermann Lichtenberger) das Böse besiegen und sich dem Erlösergott wie auf einer Himmelsleiter nähern würde.

Paulus und Lukas sind Zeugen, dass Jesus, der sich am Kreuz selbst hingab, beim «Letzten Abendmahl» den «Neuen Bund» in seinem «Blut» (hebr. «dām»; griech. «haima»; lat. «sanguis») beschlossen hat. Alttestamentlich ist «Blut» der «Sitz des Lebens» (Num 17, 11), denn seine Bewahrung bzw. Wertschätzung vergegenwärtigt neutestamentlich die in Christus beschlossene menschenbezogene Liebe und gemeinschaftsstiftende Versöhnung (Röm 5, 9; Kol 1, 29). Sakralrechtlich ist damit legitimiert, dass Jahwe das «Blut» für den Altar gegeben und damit zum Sühnemittel (Lev 17, 11) bestimmt hat. In der Willensoffenbarung Gottes gleicht es sowohl dem eigenen Ich seines Sohnes als auch dessen geopfertem Persönlichkeit – Jesus Christus ist «reiner Akt» (lat. «actus purus»). Aus dem Grunde darf kein «Blut» genossen werden (Lev 3, 17; 7, 26 f.; 17, 10.12.14). Im Hebräischen ist das «Leben» (hebr. «nəfəš») – noch genauer ausgedrückt – identisch mit dem rhythmisch pulsierenden Blut, «denn das Blut ist die Seele, darum sollst du die Seele nicht mit dem Fleisch essen» (Lev 17,14; Dtn 12,16.23). Mithin steht das Blut des Menschen (Gen 9, 5 f.) unter Gottes außerordentlichem Schutz und zuneigender Rettung.

Mit der vollendeten «Reconquista» im Jahr 1492 hatten in Spanien die Christen wieder die Oberhand zurückgewonnen. In geoffenbarter eucha-

ristischer Hingabe, die Eigentümlichkeiten historischer Kontinuität beglaubigte, war der Erzbischof von Toledo Juan Martínez Silíceo (1486–1557), der selbst bäuerlicher Herkunft war, ein Protagonist der «Reinheit des Blutes» (span. «limpieza de sangre»). Als Leitspruch hatte sie die spanische Reconquista und die kirchlich orientierte Sanktionierung seit dem 15. Jahrhundert mit dieser «rassisch»-ähnlichen Aussage und Reinheit christlicher Wertegehalte gewissermaßen besiegelt. Kontroversen richteten sich gegen die Herkunft vorhergehender «Zwangstaufen» und Konversionen, die jetzt Zweifel am «Kriterium der Taufe» hervorgetrieben hatten. Ende des 15. Jahrhunderts wurde sie zum «Kriterium der Exklusion» (Wolfgang Eßbach) für Juden. Zweifel an der Echtheit, mit der Unterstellung von Opportunismus und Täuschung, beunruhigten die Obrigkeit, die eine Destabilisierung der sozialen und kulturellen Ordnung befürchtete.

Im Prinzip ging es um die Anwendbarkeit des Ketzerrechts, denn das «Kriterium der Taufe» bot in Spanien einerseits nicht mehr die indigene Verlässlichkeit «reinen Glaubens». Andererseits konnte der Gegenbegriff «Unreinheit» sowohl blutmäßige Vererbungen als auch deren Ausdrucksformen in den Modi vermeintlicher Apostasie und Häresie diskreditieren. In Spaniens Kirche diente seitdem der Begriff «raza» in päpstlich und königlich approbierten Statuten – wie der königlichen «Pragmatica» oder «Pragmatischen Sanktion» von 1567 – auch der «frommen» Exklusivität des «reinen» Blutes, die bis 1833 gültig waren. Maßnahmen der spanischen Krone zur Zwangsassimilierung der «Morisken», zwangsgetaufter Mauren, lösten ihren Widerstand aus. Sie wurden aus ihrem Rückzugsgebiet Alpujarras, den Hochtälern in der Sierra Nevada, vertrieben und zum Massenexodus nach Nordafrika gezwungen. Vorausgegangen war das Verbot, ihre Sprache, Tradition und muslimischen Glauben auszuüben.

Um 1800 entwickelte sich das rassistische Verleumdungsvokabular des «Semitismus» in Europa weiter, so dass nicht nur ein kurzzeitiger begrifflicher «Übergang» der Verschiedenwertigkeit zwischen den Wortvarianten «Antijudaismus» und Antisemitismus» anzunehmen ist, sondern in Deutschland wahrscheinlich die ideologische Kontrastposition zwischen «Semiten» und «Ariern» durch die Erstmaligkeit der Negations-Variante «Antisemitismus» nachweisbar ist: Der Jude Moritz Steinschneider erwähnte sie 1860 in der Zeitschrift «Hamaskir» (Hubert Cancik). Im Jesuitenorden wurde die «Matrix von rein und unrein» (Peter Burschel) oder das päpstliche Reinheitspostulat gegen «fremde Unreinheit» seit dem 16. Jahrhundert verschärft. Die V. Generalkongregation des Jesuitenordens von 1593 – so Mariano Delgado in seinem Beitrag «Oh Blindheit,

oh Bosheit in ganz Spanien» – verbot im Dekret 52 die Aufnahme konvertierter Kandidaten jüdischer Herkunft. Während die VI. Generalkongregation von 1608 das Verbot bis auf die fünfte Generation rückwirkend beschränkte, bestätigte das Dekret – wie Philippe Chenaux betont hat – nicht nur die Kontinuität von 335 Jahren, sondern auch den 26. Generaloberen, Włodzimierz Ledóchowski (1868–1942; 1915–1942), in dessen «Abneigung gegen die Juden».

Eine pauschale Judenfeindlichkeit grassierte seit der Antike in verschiedenen Auswüchsen. Viele Erkenntnisse, die sich von der «Matrix-Reinheit» christologischer Geistesgeschichte über die «fremde Unreinheit» bis zur ideologisch-rassistischen «Reinheit» verschoben und verhärteten, haben prozessorientiert vieles von der ursprünglich sprachlichen Präzision vergessen. Nicht zu bestreiten ist die Tatsache, dass Differenzierungen zwischen dem politischen Antisemitismus und dem verbohrtten Antijudaismus in den 1920er und 1930er Jahren grundsätzlich eine neue Sensibilität in der «Rassenproblematik» (Dominik Burkhard) und Rassendebatte ankündigten. Erst 1938 wurde in einer vatikanischen Instruktion die «zweite (von insgesamt acht) Irtümern» (John Connelly) in der Rassenlehre als gezielte Demütigung verworfen – gemeint war die im Dekret des Hl. Offiziums vom 25. März 1928 bekannt gewordene inoffizielle Bezeichnung «Rassensyllabus», der die Rassenideologie als ein «lehrsatzmäßig formuliertes und daher kristallklares Nein» (Thomas Bredenbacher) verurteilte. Allein der Abschnitt «*Del razzismo e del falso culto della razza*» wurde in eine «Erklärung in acht Punkten gegen den Rassismus aufgenommen, die die Kongregation für die Seminare und Universitäten im Mai 1938 etwa zeitgleich mit der Ankunft Hitlers in Rom veröffentlichte» (Philippe Chenaux). Demonstrativ hatte Pius XI. reagiert: Bevor er sich zum «Urlaub» in die Papstresidenz «Castelgandolfo» der Region Latium zurückzog, ließ er – als persönlichen Ausdruck seiner Abwesenheit – alle Lichter im Vatikan löschen. Später hat Pius XII. auf die Publikation der Rassismus-Enzyklika verzichtet, weil ihm aus politischen Gründen das Friedensthema wichtiger erschien und alles bereits im «Rassensyllabus» vom 13. April 1938 gesagt worden war.

Vieles wird noch der «Öffnung der Akten für das Pontifikat Pius' XII.» (Thomas Bredenbacher) vorbehalten sein. Wesentliches ist schon gesagt worden und bedarf nur der Rückbesinnung: Im Gegensatz zur abrahamitischen Gleichheit, die sich nach Paulus noch auf «alle Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus» (Gal 3, 26–29) bezogen hatte, wurde daraus in Spanien seit Mitte des 15. Jahrhunderts ein blutmäßiger Scheideweg.

Die Bibelworte «Ihr alle seid *einer* in Christus Jesus» (Gal 3, 26–29) politisierten das familiäre und leibseelische Reinheits-Verständnis des «Königs», als sich im 16. Jahrhundert in Spanien das kirchlich-wirksame Zeichen der Heiligungsgnade sowohl gegen konvertierte Juden und Muslime als auch deren Nachfahren – allerdings nicht begrenzt auf die spanische Religionskultur – im alles umgreifenden Sinne zu richten begann.

Was jetzt das Christliche von Anfang an ausgezeichnet hat, das verkörpert der Berg Sinai im bildlichen Bündnis edler Merkmale und Vorzüge. Sein Gesamtbild symbolisiert ein religiöses Schema, dessen Inhalt sowohl zur «Knechtschaft gebiert» (Gal 4, 24–25) als auch die moralische Zusammengehörigkeit verheißt. Das Urphänomen des edlen Blutes, ein seit den Hochkulturen archetypischer «Exzellenz»-Faktor, lieferte nach den Ausführungen von Peter Burschel die dem bäuerlichen Volke bestens vertrauten, «genormten» Kontrastkriterien des mythischen Dualismus von «Gutes Blut, böses Blut»: Die binäre Weltanschauung disziplinierte bereits die von der Hierarchie des historischen Erfahrungsraums definierte Gegensätzlichkeit, die dann im Vorfeld der Biologisierung bzw. der Naturalisierung mental vom Menschen Besitz ergriff. Absolut normative Exzellenz-Werte mystischer Kompensation in einer Heilsgemeinschaft klassifizierten das eine uneingeschränkt positiv, dagegen die exklusiv naturalisierende Abwertung im spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Rassendiskurs Spaniens sowie Frankreichs das andere «schuldhaft» (Mt 27, 25; Ps 59, 11 f.) negativ. Die «Blut»- und «Rassen»-Exklusivität, vielmehr aus vorurteilsloser Sicht, hätte stattdessen den Blick für Unterschiede und Interpretationen, ohne die Starrheit einer Stereotype, schärfen müssen: 1. Getaufte «Morisken» wurden in der spanischen Judenpolitik bzw. in ihrer neuen Glaubensgemeinschaft abschätzig als «Schweine» (span. «marranos») diskriminiert. 2. Abendländische Geschichte ist im «Sinne einer Semantik geschichtlichen Erfahrungswandels» genauer zu begreifen, wenn «asymmetrische Gegenbegriffe» wie die Binarität von rein und unrein eine «wechselseitige Anerkennung ausschließen» (Peter Burschel). 3. Wer die Matrix von Reinheit und Unreinheit ins Spiel bringt, «fragt nach einem Muster sinnhafter Welterschließung»: Denn «Reinheit als kultureller Code» ist nicht nur eine «Erfindung der frühen Neuzeit», sondern auch eine «historisch-anthropologische Herausforderung» (Peter Burschel). Normativ will sie «Uneindeutigkeit in Eindeutigkeit» (Peter Burschel) richtungsweisend «übersetzen», ordnungstiftende rituelle Prinzipien der Geschichte wiedererkennen, analysieren und interpretieren.



Eine Wissenschaftskultur, die dem Konjunktiv Freiheiten lässt, ermuntert zu offenen Positionen, weil Wissenschaft und Religion – wie Adrian Gillmann ausführt – «viel Zeit wie Raum für Geschichten» bieten, «egal ob an Lagerfeuern oder im Schein diverser lichterzeugender Geräte». Verantwortliche Offenheit wendet sich gegen modernistisch-lineare Methoden der «Navigation» bzw. «Pilotage»; sie ermuntert ebenso zur Hellsichtigkeit, wenn Mythen- und Dogmenpflege eigene bzw. autonome Interessen verschleiern wollen. Erst recht bereichern Horizonte der Vielfalt sozio-rhetorische Alternativen und schärfen den Blick für versäumte Perspektivwechsel und Strategien. Die spanische Judenpolitik ist auf die deutsche nicht übertragbar, weil deutsche Juden durch eine von Papst und Kaiser bestätigte Rechtsstellung abgesichert waren.

«Böses Blut» – in seiner vermeintlich sprachlich homogenen Referenz sozialer Kanonbildung – hätte in dogmatisch-gläubiger Konsequenz den naturgegebenen Verdacht festigen können, dass in seinem minderen anthropologischen Rang substanziell der kultische Aktivposten eines Irrglaubens handlungsfähig vorhanden wäre, der zur Revision historischer Prozesse hätte befähigen können. Dass im Gesichtskreis multikausaler Beurteilung religiöse Figuren konsequenterweise im mitteleuropäischen Alltagsleben – nicht ohne Schwierigkeiten in Deutschland, aber in der «Judenfrage» der Reformation seit 1530 bei Christen harten Herzens – den Ausgleich zwischen regressivem und progressivem Sinn suchten, ist absolut fundamental: Das Sühneopfer des Neuen Bundes ist das Herzstück des christlichen Antijudaismus. Doch wegen der jüdisch-christlichen Konfliktgeschichte ist keine Petrifizierung gerechtfertigt, um eine vorurteilsbesetzte «Verteufelung» bösen Blutes gegen Juden zu verteidigen. Der 1469 geborene Jude und 1505 zum Christentum konvertierte Johannes Pfefferkorn war in den Streit um die «Blutbeschuldigung» verwickelt, christliches Blut würde im Ritual der «Zirkumzision» (lat. «circumcisio»: «Beschneidung») jüdisches Blut heilen. Was aus mythischen Gründen hier nicht sonderlich überrascht, betraf gleichermaßen die mythologische Einschätzung politisch-sozialer Natur-Merkmale, die in der Schöpfung nachrangig mit der «Abstammung von Hunden und Pferden» einhergingen.

Alttestamentlich war der «Hund» (hebr. «keleb»; griech. «kyon») unrein. Im Mittelalter halfen – so das archetypische Verständnis im Volk und unter Gebildeten – heilende und magische Kräfte im Blut gegen den Biß tollwütiger Hunde. In den «Merseburger Zaubersprüchen» und dem «Wiener Hundeseugen», die beide als althochdeutsche Spruchdenkmäler aus dem 10. Jahrhundert stammen, wird im «Wiener Hundeseugen der heilige Mar-

tin als Hirte Christi anrufen, um Hunde vor Schaden durch Wölfe zu bewahren. Im «Merseburger» Pferdesegen, der den germanischen Gott Wotan und zwei Göttinnenpaare erwähnt, wird ein Pferd geheilt, das sich das Bein verrenkt hatte. Der dreifachen Benennung der Krankheit folgt eine zweigliedrige Zauberformel mit dreigliedrigen magischen Bezügen. Die Aufzählung «sei es Knochenverrenkung, sei es Blutverrenkung, sei es Gliederverrenkung (ahd. «sose benrenki, sose blutrenki, sose liderenki») geht über in den Heilzauber, den eigentlichen Zauberspruch «Knochen zu Knochen, Blut zu Blut, Glied zu Glied, als wenn sie geleimt wären» (ahd. «ben zi bena, bluot zi bluoda / lid zi geliden, sose gelimina sin»).

Im Unterschied zu Hunden galt das Pferd (hebr. «sūs»; griech. «hippos») als «stark» (hebr. «'abbīr»). In seinem gezüchteten «Reinsein» (hebr. «ṭhr») unterstützte es Gottes Schöpfung der Stärke, so dass Reiter zu Pferde wie Gesandte Gottes erscheinen konnten: Im Arabischen hat der Reiter sein Rassepferd im Verhältnis zur «Reinheit des Blutes» (Marian Graf von Hutton-Czapski) durch eine Art «Trainierung (Tadmir)» zu Kraft und Schnelligkeit ausgebildet. Um «Mischlinge» auszuschließen, galt immer die Abstammung in reiner Blutlinie von einem arabischen Vater und einer arabischen Mutter.

Als biblische Merkmale anthropologischer «Ganzheit»-Bestimmung, deren lebensförderlichen «Perspektiven für einen Neuansatz» Bernd Janowski kürzlich mithilfe der «*natürlichen Lebensbedingungen*», der *kulturellen Lebensformen*» und des «*religiösen Symbolsystems*» erläutert hat, politisieren und kodifizieren u.a. die Worte «rein» (lat. «purus»), «Reinheit» (lat. «puritas») und «Reinigung» (lat. «purificatio»). Sie sind im engen Sinn Wertebegriffe der griechisch-römischen und jüdisch-christlichen «Königs»-Tradition: Die Rede vom «reinen Blut» machte seit der Antike den Hauptakzent des exzellenten Sonder- bzw. Überlegenheitsstatus aus. Das wirft die Frage auf, inwiefern die Modernisierung der «Blutmetapher» seit der Frühen Neuzeit den «Blutglauben» und allgemeine Entwicklungsprozesse der Erziehung nachhaltig zu differenzieren, zu schwächen oder zu anthropologisieren vermochte.

Das gezielte Suchen nach Möglichkeiten, die «aristotelische Philosophie und die christliche Theologie miteinander in Einklang zu bringen», bereitete interessante und entscheidende Wege vor, Philosophie und theoretische Naturwissenschaft im 13. und 14. Jahrhundert emanzipatorisch zu entwickeln. Die «deterministische Interpretation der aristotelischen Lehre» (Alistair C. Crombie) zusammen mit den «Kommentaren des Averroes» (1126–1198), eines muslimischen Gelehrten, wurden 1270 vom Bischof

von Paris, Étienne Tempier (1210–1279), verdammt. Die Averroisten wichen nach Padua aus, da sie dort «ihre Anschauungen zur Entstehung der Lehre von der doppelten Wahrheit» (Alistair C. Crombie) auf der rationalen Grundlage empirischer Methoden und wissenschaftlicher Erkenntnisse zu entfalten vermochten.

Renaissance und Humanismus verhalfen der Medizin zu intellektuellen Schubkräften, die im Europa Italiens die «Renaissance des 12. Jahrhunderts» sowohl in die «Emanzipation der Naturwissenschaft» (Alistair C. Crombie) verwandelten als auch die städtische Wissenskultur mit neuen Erkenntnissen bereicherten. So beeindruckte der italienische Anatomieprofessor Andreas Vesalius (1514–1564) mit seinen genauen Kenntnissen des menschlichen Körpers und der katalanische Arzt und antitrinitarische Theologe Michael Servet (1510–1553) machte mit seinen Ausführungen über den kleinen Blutkreislauf als Theorie des Lungenkreislaufs auf sich aufmerksam. Eine nachhaltige Konsequenz auf viele ihrer gelehrten Zeitgenossen hinterließ der englische Physiologe William Harveys (1578–1657), der sich in Padua zur gleichen Zeit wie Galilei aufgehalten hat, mit seiner phantasievollen Erforschung biologischer Vorgänge, der Anatomie des Gefäßsystems, der Untersuchungen des Blutes oder den Überlegungen zur Blutzirkulation. Noch immer unterstützten naturwissenschaftliche Experimente, Messungen und Theorien zwar Glaubenseinstellungen an ein «kosmologisches Musterbild» (Alistair C. Crombie), wobei sie aber die religiöse Bereitschaft der Menschen für Konflikte, die den «heilig-reinen Blutglauben» verteidigten, nicht zu erschüttern vermochten. Immer stärker machten sich fortschrittliche «anthropologische» Veränderungskräfte bemerkbar, die den «Geist» des Religiösen in der Eucharistie des «heilig-reinen Blutglaubens» materiell und geistig bzw. geistlich sowohl auf den «Corpus Christi verum» («wahrer Leib Christi») als auch auf den «Corpus Christi mysticum» («mystischer Leib Christ») bezogen.

Kollektivierte Bewährungsproben einer «Kriegstheologie» (Raimund Schulz) oder einer «Religion des Krieges» (Carsten Kretschmann) verantworteten das Gerechte im Einklang mit christlichen Mobilisierungsabsichten. Die «Sinndeutung des vorderhand Sinnlosen, des grauenvollen Dahinschlachtens während des Ersten Weltkriegs» (Carsten Kretschmann), vervollständigten Sakralisierungsstrategien. Archetypische Parolen waren unpersönliche Wahrnehmungsweisen, als hätte das persönliche Opfer – ablesbar an Ernst Jüngers Deutungsmuster vom «schönen Tod» (griech. «kalós thánatos») aus dem Jahr 1916 «In Stahlgewittern» – zum einen in «Analogie und Nachahmung des Opfertodes Jesu» (Raimund Schulz)

heroische Sakralisierungen des Blutglaubens, die «heilige Substanz» und «Garantie des Lebens», zusammengeführt. Zum anderen hatten Zeichen der Friedenstheologie im literarischen Bild des leiblich-seelischen und religiös-situativen «Schlachtenhelfers» Christi bereits mittelalterliche Menschen zum Nachdenken angeregt, so dass sie unabhängig von Konfliktpotenzialen antidualistisch an ausgleichende Wahrnehmungen der Friedfertigkeit und Versöhnung erinnerten.

Rhetorisch ist der «schöne Tod» ein antiker Topos, der zum literarischen Formenschatz gehört. Sein Gebrauch wendet sich nicht nur appellativ an den Verstand des Hörers, sondern ist polemisch, klischeehaft und mißbräuchlich verwendbar. Ob im Mittelalter Andersdenkende, nämlich die Katharer, auf den «wahren Gottesdienst» in den «Verwandlungs»-Formen «innerchristliche[r] Gegenbewegungen» mit «Reinheit und Protest» (Jörg Lauster) reagiert hätten, scheint retrospektiv gegenüber kollektiven Forderungen einer Minderheit eine zeitgenössisch gewagte Deutung zu sein. Schon die antike Viersäftelehre, die am Beispiel des «Blutes» zweckgebundene Temperamente und Eigenschaften der Menschen betonte, entschied je nach Anspruch und Wirklichkeit freiheraus über das Verhältnis des Reinen zum Unreinen, Verschmutzten oder «Befleckten». Auch in der Kriegspropaganda aller Zeiten, in der sich ein quasi tierisches Gewaltbild widerspiegelte, wird das Denken des Individuellen bewusst ausgeblendet. Der Einzelne kann sich solcher zerstörenden Wirkung widersetzen, denn der Geist wird nicht von der «Blutsgemeinschaft <vererbt>», aber vielleicht «im fortschreitenden Erfahren bestehender Geformtheit <übernommen>» (Nicolai Hartmann).

Eingefleischte Vorurteile haben eine lange Geltungsdauer und ihre phrasenhaften Verleumdungen des «Andersartigen» fanden ihren Weg durch «Reizworte», denn sie öffneten Schleusen für eine emotionale Flut, deren Ressentiments in der Triebnatur des «Volksgeistes» jederzeit wieder zu entfachen waren: Rassismus ist demagogisch, menschenverachtend und zwangsläufig willkürlich, vielfach harmlos verschleiert in «blutmäßig» verhüllenden Metaphern oder in Verhaltensweisen verdeckter Hassgefühle. Auch der assimilierte oder getaufte «Rassejude» wurde zum Objekt der Ausgrenzung und Abneigung. Unter dem rassistischen Aspekt der religionspolitischen Anthropologie empfiehlt es sich, den «Blut-Mythos» im 20. Jahrhundert unbedingt skeptisch, aber umsichtig und abwägend zu kommentieren.

In der «vaticaninternen Debatte» von 1938, die auf Fragen des Rassismus eingegangen war, hatte Papst Pius XI. (1922–1939) Reaktionen erkannt,

die ihn auf Zeichen einer ideologischen Annäherung des italienischen «Faschismus an den Nazismus» (Valerio de Cesaris) gewiesen hätten. Seine antirassistische Achtsamkeit inkludierte mit politischen Verhaltensweisen, so dass die Problematik – insbesondere im Gesamtbild der Selbsterhaltung – sowohl diplomatischen Kontakten vorbehalten war als auch medial nicht entschieden genug unterstützt wurde. Das zeigte sein «Widerstand gegen den Antisemitismus» in der Ansprache vom 6. September 1938, in der er das Verhältnis zwischen Juden und Christen als «Semiten im Geiste» (ital. «spiritualmente semiti») qualifizierte. Das hieß insbesondere, dass das «Werte-Instrument interkultureller Kontakte und rassistisch «verschiedenartige[r] »Spielarten» (John Connelly) viele Optionen bereitzustellen schien: Die spezielle Mischehenklausel, die Kinder «rassistisch» verschiedener Katholiken betroffen hätte, war für den Historiker John Connelly ein zwingender Grund, um der «New York Times» vom 15. November 1938, die sich auf den «Osservatore Romano» berufen habe, den frawürdigen Status einer glaubwürdigen geistlichen Quelle zu geben. Was ihn antrieb, war wahrscheinlich der Tatbestand, dass sich die Zeitungsmeldung im genannten Zusammenhang offen gegen ««physisch minderwertige Kinder»» (engl. «physically deficient offspring») ausgesprochen hatte. Amerikanische Katholiken hatten jedoch im genannten Zeitraum den Zwangssterilisationen widersprochen. Im 20. Jahrhundert war Amerika Vorreiter der Sterilisationen, so dass es für Sterilisationsgesetze und Maßnahmen gegen «defekte Rassen» viele Befürworter gab, die sich dann vom «Eugenikerbund» (engl. «Eugenics record office») oder der «Union Party for Social Justice» vertreten fühlten.

Das transkulturelle Ideal des Hellenismus (336–30 v. Chr.), das mit radikalen NS-Zielen des pseudo-geistigen Rassismus absolut unvereinbar ist, wollte Lebensformen der griechischen Lebensweise verwurzeln, aber weder elitäre «Gattungen» (griech. «genoi») einer semiologisch «neuartigen» Mischkultur noch dialektische Ziele einer politischen Anthropologie in aller Offenheit vorantreiben. Denn sprachlich «Gemischtes» im Menschlichen und Gesellschaftlichen war im Altgriechischen stets auch Formgebendes und zugleich Zweifelhafte: «Es mischt sich nicht alles mit allem oder keines mit keinem, sondern manches mischt sich untereinander, anderes hingegen nicht» (Peter Staudacher). Gedanklich seien innerhalb dieser theoretischen Mischungsverhältnisse ««größte Gattungen»», in denen beispielsweise das «Sein» und die «Bewegung» hervorzuheben seien. Ihre Gefüge würden jedenfalls «einerseits Gemeinschaft, andererseits Unterscheidung und Trennung ermöglichen». Das Seiende würde sich aber mit Kategorien der «Unterscheidung» und der «Trennung» mischen.

Umstritten war seit dem 18. Jahrhundert die aus «theologischer Tradition stammende Auffassung vom gleichen göttlichen Ursprung des Menschen und der Natur» (Kurt Lenk). Wirklichkeitsinadäquat sei allerdings die Idolatrie, die der Wahrheitsfindung im Wege stünde, denn die Mächtigen würden heute die intermediären Meinungen beherrschen. Danach würden idiolektische «Sprachmischungen», die aufgrund metakognitiver bzw. metapsychologischer «Aneignungen» durch soziolektisches «Code-Switching» jedweden «Worthülsen-Gebrauch» «ausstatteten», beispielsweise antike Herrschaftsbereiche flächendeckend-religiös «perfektionieren». Francis Bacon's «Trugbilder des Theaters» (lat. «idola theatri») hätten gezeigt, dass sich pseudoreligiöse Weltbilder wie Aktivitätsfelder einer «politischen Religion» (Kurt Lenk) behandeln, wandeln, verformen oder mischen lassen würden. Was den Größenwahn und Irrglauben praktisch-ideologischer «Objektwahl» in die Eskalation menschenverachtender «Reinigungen» ummünzte, diktierte am 15. September 1935 das «Gesetz zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre». Vorgegeben war das Selektionsziel, nicht nur die «Reinheit des deutschen Blutes» gegen alle «Verunreinigungen» (Michael Burleigh), sondern auch ihre pseudohierarchische «Bricolage»-Mythologie «für alle Zukunft zu sichern». Hitlers primitiv-formgebende Rassenlehre war in seiner Propagandaschrift «Mein Kampf» das befremdliche Reiz-Zentrum seiner zynischen Weltanschauung, Demagogie und seines Vernichtungswillens: «Wer nicht gute Rasse ist auf dieser Welt, ist Spreu». Angebliche rassische Reinheit, die gegenüber dem Anderen nur das Eigene anerkannte, wurde zur naturalistischen «Setzung». Im Endkampf der Rassen würde sich die Identität von Stärker-Sein und Besser-Sein oder das hierarchische Prinzip von Über- und Unterordnung ultimativ durchsetzen. Was sich der Massenmörder Hitler «zusammengesteuert» hatte, ist nun viel besser zu überprüfen: Seit Januar 2016 ist von den Herausgebern Christian Hartmann u.a. «Hitler, Mein Kampf. Eine kritische Edition» auf dem Markt.

Oberste Steigerungsmaxime war der sog. «Neue Mensch», den die intensivierte NS-Weltanschauung in der Militanz des «gestählten Kriegers» für rassistische Expansionen indoktriniert hatte. Die sog. «Vorsehung» Hitlers, die den «Baumeister» (Manfred Funke) mit seiner absurden, rassistischen Entschiedenheit abgestempelt hatte, instrumentalisierte in «Mein Kampf» Ruhm und Eroberungsziele Alexanders: Der göttliche Alexander der Große hatte mit seinem Streitross «Bukephalos» (griech. «Stierkopf») und einer riesigen Heeresschar Märsche über gewaltige Entfernungen geleistet. Sein kriegereischer und raumpolitischer Durchsetzungswillen, der ihn zum einen

auf dem Weg von Kleinasien über Kilikien und Phönikien nach Unterägypten, zum anderen von dort über Gaza und Damaskos erst nord- dann ostwärts zur «Einnahme der persischen Residenzen» geführt hatte, mobilisierte ihn zum Marsch in die Länder Ostirans, die er von 327 bis 325 v. Chr. durch Städtegründungen und Militärstützpunkte auf Königsland sicherte.

Zuvor hatte Alexander in Ekbatana 330 v. Chr. die «thessalische Reiterei und die Bundeinheiten entlassen und durch thrakische und makedonische Reiter ersetzt» (Raimund Schulz). Alexander zog durch die Landschaften «Sogdiana» und «Baktrien» nach NW-Indien, gründete 326 Nikaia und Bukephala und wurde wegen einer Meuterei im makedonischen Heer 326 am Hyphasis (heute: Beas) zur Umkehr gezwungen. Mit der Rückkehr an den Hydaspes ließ Alexander im Herbst 326 den großen Teil des Heeres angeblich auf zuvor gebauten «2000 Schiffen den Indus stromabwärts fahren» (Raimund Schulz). Alexander Demandt ist der Auffassung, dass sich darin die außerordentliche «technische Leistungsfähigkeit der Armee» gezeigt habe. Ende Juni 325 in Patala (heute Haidarabad), im Indusdelta nahe dem Erythräischen Meer, trennte sich das Heer. Ein Flottenteil, der «150 Schiffe mit 3.000–5.000 Mann unter dem Kommando Nearchs» (Raimund Schulz) vereinte, erreichte die Mündung des Tigris mit den hochseefähigen Schiffen: Alexanders Plan, nach dem die «Flotte engen Kontakt zum Landheer» (Raimund Schulz) halten sollte, scheiterte offensichtlich wegen der geographischen Bedingungen. Alexanders Landarmee, deren Rückkehr einem verlustreichen «Höllenmarsch» (Raimund Schulz) durch die Gedrosische Wüste geschuldet war, wurde 324 mit dem gesamten Heer in Susa gefeiert.

Ungefähr achteinhalb Jahren waren vergangen, in denen Alexander und sein Heer auf dem Weg aus Ägypten seit 321 in die Bereiche der persischen Zentrallande aufgebrochen war, um dann – allerdings auf sehr schwierigem Gelände – die Räume bis zum nördlichen Ostiran und südlich bis zum Indus/Hydaspes hinunter zu sichern. Fast 20.000 km hatte Alexander mit dem Heer zurückgelegt: «Herrschaftssicherung und Erkundung fielen zusammen» (Raimund Schulz), so dass schließlich ein gewaltiges Weltreich von Griechenland über Kleinasien, Ägypten und Asien entstanden war. Drei Vorstellungsbereiche, in denen über «Fakten oder Fiktionen», über eine «Wiedergeburt der Götter» bzw. ihre «Auferstehung» reflektiert wird, bestimmen das Ringen um den «Erkenntniswert der Geschichte» (Gottfried Gabriel): 1. Die vermeintlich mythische «Einheit» oder attributive «Vereinheitlichung» dreier verschiedener Königstitel, deren Zuerkennung zur «Vergottung» eines Menschen beigetragen haben sollen, erhöhte in den Augen der Zeitgenossen ein attraktives «Königs-Schema». Ob diese

mythische «Vergöttlichung» – seine Divinität (lat. «divinitas») oder seine «Göttlichkeit» (Raimund Schulz) – in Wirklichkeit als charismatische «Gestaltungskraft» eines Menschen zur unsterblichen Autorität verhalf, ist eine nicht ganz gelöste Frage. Sowohl die «Standortgebundenheit» als auch die Absicht des Historikers verzichten in Fragen der Begrifflichkeit nicht auf literarische Potenziale, zumal Perspektivismus und Erkenntnisinteresse «panfiktionalistische Tendenzen» befruchten: Die «Vermischung von Fiktionalität mit Literarizität und Narrativität» ist ein probates Mittel gegenüber «einseitig szientifisch ausgerichteten methodologischen Bestrebungen in der Geschichtswissenschaft» (Gottfried Gabriel). 2. Alexanders Riesenreich hinterließ weder ein monarchisch-verbindliches Sozialsystem noch eine poleisähnlich-zwingende Handlungspraxis. Nur weil sich in Alexander eine beherrschende Schlüsselfigur symbolisierte, hat ihn die «Überlieferung», die Wissenschaft und die Sprache der Medien für diese Weltherrschaft, seine «Größe» als «König der Könige» und seinen «Ruhm» als Eroberer und Entdecker unbedenklich – ohne Differenz zwischen «empirischem Sein und empirischem Schein» (Gottfried Gabriel) – in den Dienst genommen. 3. Wäre er auf Dauer – selbst im Zentrum eines legendären Funktionalismus – wirklich eine göttliche «Integrationsfigur» gewesen? Demandt beurteilt in Alexanders vergöttlichtem «Großformat» statt differenzierender Zweifel nur Merkmale völkerverbindender heroischer Anerkennung: «Er ist ein singuläres Phänomen der historischen Anthropologie, denn seine Taten verbinden die Kontinente Europa und Asien, wie überhaupt die Wertschätzung des Makedonen keine nationalen oder religiösen Grenzen kennt».

Was aus Alexanders vermeintlich polymorpher «Göttlichkeit», der elementaren Erfahrung seiner historisch-aporetischen Situation, zur wissenschaftlichen «Weisheit» in Spielform geworden zu sein scheint, hatte den idealisierenden Gedanken in einer vorhellenistischen Vergangenheit gefunden, als würde sie alle inneren Widersprüche aufzuheben vermögen: Verkörperte Alexanders machtbewusster «Spielsinn» einen heroischen «Sieg- und Entdeckerwillen», den heutzutage Möglichkeiten der Spielsprache angesichts der Zukunft wie in einer Architektur-Metaphorik der Natur-Kultur-Hybriden einzulösen versuchen? Gelehrte «methodenimperialistische» Bogenspannungen, die neue didaktische Sinnhorizonte enthüllen, determinieren grenzüberschreitend «stationäre» Handlungsräume: Die eloquente Rezeptions- und Konstruktionskunst, in der sich scheinbar leichthin der Sprachgebrauch «kulturelles Vermächtnis» wiederfindet, reicht von Alexanders «Göttlichkeit» bis zu der von «Kantorowicz gebotene[n] Apotheose» des «genialischen



«Rätselmenschen» Friedrich II., dem der englische Mediävist Fossey Hearnshaw 1942 eine propagandistische «Fülle ›hitlerscher‹ Züge» zugeschrieben hatte, um ihn dann als «‹Hitler des 13. Jahrhunderts›» (Marcus Thomsen) vorsätzlich zu disqualifizieren.

Während Friedrich II. zum «selbstgerechten Rechtsbrecher» ausgerufen wurde, der vor der Ermordung Unschuldiger nicht zurückgeschreckt wäre, hätte ihn der «lebendige Führermythos» (Marcus Thomsen) des Dritten Reiches mit dem Stellenwert substanzieller Vergleichbarkeit «überlagert». Dieser Denkstil eignet sich als Methode mit gleichmachender Begriffssprache: Hearnshaw's Negationsthese machte den Stauferkaiser zum «Ahnherrn Adolf Hitlers» und zum Wegbereiter des totalitären Massenmörders. Kantorowicz, der zum einflussreichen George-Kreis gehörte, wollte etwas Anderes. Zielführend sah er die Weltgeschichte exemplarisch verkörpert in der charismatischen Manifestation «Großer Gestalten», in einer beliebigen wie problematischen Konfigurationsreihe wie Alexander dem Großen, Caesar, Friedrich II. und Napoleon. In ihrer dominanten Rezeption, Faszination und Mythisierung, dazu in ihren zeitgenössisch-auftrumpfenden Lebensidealen, ihrer Wirklichkeitssicht und ihren Visionen, erkannte Kantorowicz Chancen, Menschen stattdessen «wachzurütteln» und für Defizite der Kontrollierbarkeit, für Größenwahn im Extremen und für die Entlarvung existenziell begrenzter Potenziale kritisch empfänglich zu machen. Sein paradigmatischer Weg war das absichtliche Aufbrechen kategorischer «Größe», der Widerspruch an der Verharmlosung austauschbarer Singularität und die Wiederholbarkeit des religiös Wirkmächtigen in verschiedenen Gestalten: Erst die Kontrasterfahrung dieser Aporie lenkt den Blick auf die Kontingenz der Geschichte, deren Erkenntnis nicht nur auf vielfältige Möglichkeiten, sondern genauso auf die aporetische Verfassung des menschlichen Daseins bezogen ist. Menschliche Wesenheit ist zwar vereinbar mit individuell-heroischer Tatkraft, aber ist auch der kritischen Eigenkompetenz verpflichtet, die sich subjektiver Wissensgrenzen – als Mangel oder Fülle der Empirisierung – vergewissern kann oder sich selbst gewiss sein muss, eigenes Leben und Handeln nicht völlig transparent machen zu können.

Antike literarische Kreativitätsmodi inkludierten elitäre Reaktionen, die auf die Expansion Makedoniens unter Alexander deuteten, als hätten schon philosophische «Königsmacher» den Fortgang der Geschichte antizipiert. Die mythisch wie politisch erscheinende Kombination von makedonischer Expansion und panhellenischer «paidäa» hätte die «Idee nach dem Königsfrieden» – wie Raimund Schulz über «Philosophie-Könige» im Einzelnen ausführt – in koordinierter Strategie zwischen dem «monarchischen

System» und dem «Modell der Poleis» effektiv und solidarisch Zeitproblemen entgegenwirken sollen: Die intellektuelle Elite hätte seit der Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. die sich «abzeichnende Stärke des monarchischen Prinzips gegenüber der relativen Machtlosigkeit der Poleis registriert und miteinander zu kombinieren versucht». Dass Alexander vor dem Perserfeldzug 334 v. Chr. für zuvor geordnete Verhältnisse in Griechenland gesorgt hatte, bezeugte nicht nur seine politisch befriedete Konzeption in Griechenland, sondern auch seine durch Erzieher, darunter Aristoteles (384–322 v. Chr.), philosophisch und mythisch orientierte Schulung an historischen Vorbildern und legendären Vorgängen.

Der spätere Makedonenkönig hätte insbesondere die mythische Bedeutung der «Literatur» wie die eines «Fürstenspiegels» (Alexander Demandt) gewürdigt, da er sich – wie wiederum Raimund Schulz schreibt – einerseits als «Teil eines göttlich sanktionierten und episch verklärten Weltgeschehens» verstanden hätte. Andererseits hätte er das Vorbildhafte der «Ereignisse» auf sich wirken lassen, als hätte sich in seiner Lebenssicht – gemäß seines «Auftrittes» auf der Weltbühne – die «mythische und historische Vergangenheit» gleichsam «verschmolzen»: Musste sich nicht das «monarchische System, weil es sich militärisch glänzend bewährt hatte» (Raimund Schulz), mit Alexanders Weltherrschaft in der Praxis wechselseitig, effektiv und integrativ im «Poleis-Modell» wirksam entfalten? Den Kernbereich der Stadtbewohner bildeten makedonische Veteranen, griechische Söldner und Kriegsinvaliden, die einheimische Frauen heirateten. An anderer Stelle behauptet Demandt, Alexanders Neugründungen hätten auf den Bevölkerungsüberschuss der griechischen Welt reagiert. Die Zahl der als «gelungen betrachteten Gründungen» sei aber strittig, je nach Einschätzung schwanke sie zwischen 34 und neun. Mit dem politisierten Verhältnis zwischen dem mythisch-«gemischten», monarchischen System und den historisch-neugegründeten, sichernden «Poleis-Modell» wäre – so die hellenistische «Gründungsthese» – ein königlich-«demokratischer» Kompromiss realisiert worden.

Dieser «gemischte» Kreativitätsmodus, dem auch eine mimetisch-konstruierte Empirisierung anhaftet, hat sich erstens bis heute in der Geschichtswissenschaft, mithilfe althistorischer «Mainstream-Produktionen», durchgehend behauptet. Der zweite Gesichtspunkt räumlicher «Vernetzung» steigert den sprudelnden Quellgrund einer «System»-Wirkungsmacht: Der «Mittelmeerraum» und Alexanders Zug nach Vorderasien hätten unter einem «Zeitenwechsel» gestanden, der «beide Systeme politisch, wirtschaftlich, aber auch kulturell und für den geographischen Erfahrungshorizont

ihrer Bewohner eng [!] miteinander verklammerte» (Michael Sommer). Im «Zeitraffer und in der Weitwinkelperspektive» würde allerdings viel «Raum für Probleme» bleiben, für einen «Prozess, der sich mit der Globalisierung der Moderne vergleichen lässt». Die vieldimensionale Fragmentierung wird sukzessiv, komprimiert und wie von leichter Hand überwindbar: Partiiell hätten zunächst die hellenistischen Territorialmonarchien im Osten, Karthago im Westen und schließlich Rom die Vielgestaltigkeit vollständig aufgehoben, das dann den gesamten Mittelmeerraum einschließlich des westlichen Vorderasien – wie die levantinischen Staatsgebilde, das Zweistromland und die in Anatolien ansässigen Hurriter und Hethiter – und Westeuropas unter seiner Herrschaft vereint und in einen dichten Interaktionsraum verwandelt hätte. Ein zweiter Interaktionsraum, «weniger dicht, dafür aber größer» hätte das «erweiterte Mittelmeer, Nordostafrika, die Arabische Halbinsel, Iran, Zentralasien und Indien» einbezogen. Inspirierende Kulturkontakte zwischen der griechischen Kultur und dem Orient gehen auf «teilweise Jahrtausende alte Kulturkontakte zurück» (Sabine Herrmann). Ägypten habe auf die Ausbildung der ägäischen Kultur eingewirkt, die mit der Ansiedlung von Kolonisten in Naukratis im 7. Jahrhundert v. Chr. und nach der Eroberung durch Alexander den Großen zugenommen habe.

Wer etwas in der Welt erreichen wollte, musste wissen, dass man sich mit numinosen Mächten gutzustellen hatte: Götter legitimierten das Wiedererwecken alter Herrlichkeit, aber auch Träume und Aufträge, da sie Einfluss hatten auf mentale Dispositionen der Machtausdehnung. Zweckdienliche Mythen und antike Legenden hatten frühzeitig den Geburtstos des göttlicher Herkunft, elitärer Größe, heldischer Bewunderung und edler Berühmtheit bemüht, in dem – wie im literarisch überlieferten Traum seiner Mutter «Olympias» vor seiner Geburt – Alexander als Sohn des griechisch-ägyptischen Gottes Zeus-Ammon (Amon, Amun) wie eine numinose Urgestalt für gottkönigliche Aufgaben präformiert gewesen sei. Alexanders biographische Selbststilisierung mit der «perfekten Wiedergeburt eines homerischen Helden» hat Robin Lane Fox in seinem Buch über Alexander hervorragend herausgearbeitet. Inszenierte die literarische Überlieferung mit dem «König der Makedonen» eine narrative und «zukunftsgewisse» Vorausdeutung? Vermutlich steuerte sie mithilfe des Helden der griechischen Mythologie, den von Zeus im ägyptischen Theben angeblich gezeugten «Herakles» («Herkules»), eine «Politische Mythologie» (Wolfgang Spindler), die das Geschehen begreifbar gestalten sollte. Zeus und Herakles hätten Herrschertugenden der «Menschenliebe und Gerech-

tigkeit, Vernunft und Frömmigkeit» repräsentiert: Der König wäre als Hirte des Volkes, als Sonne seines Landes, als Seele des Staatskörpers und als «lebendes Gesetz (*nomos empsychos*)», wie Alexander Demandt schreibt, gefeiert worden. Unklar bleibt, in welchem Maße im 5./4. Jahrhundert v. Chr. der Überlagerungsprozess mimetischer Differenzen und der Stellenwert vereinheitlichender Glaubenswelten – vornehmlich im östlichen Mittelmeerraum – für Mischpotenziale mythisch gelebter Wirklichkeit einzuschätzen ist. Zweifellos hätte Alexander dann eine «planmäßige Öffentlichkeitsarbeit» (Alexander Demandt) betreiben müssen und wäre seit Anbeginn als Werkzeug der Legendenerzähler immer effektiv in Szene gesetzt worden, um elitäre Leserinteressen zu wecken und sie für verschiedene interessante Details einzustimmen.

Phantasie macht die Berufung des Mythos unerwartet, geschichtlich, anschaulich und deutet ihn in zusammenhängenden Erfahrungen der jeweils historischen Gegenwart. Mythische Verknüpfungen sind vornehmlich vorbegrifflich, vorbildlich, kombinierbar-variabel und grenzenlos einzuschätzen – bereits die Historisierung des Mythos würde narrative, kreative wie poetische Verhältnisse zwischen Herakles und Alexander objektivieren. Dem Heils- und Orakelgott, dem «Vorzeithelden» (Alexander Demandt) und Halbgott Herakles, wurde nicht widersprochen. Kulturgeschichtlich betrachtet haben sich Menschen sowohl familiar als auch kollektiv an Götter um Zuwendung und Schutz gewandt, weil sie narrativ-anekdotisch für diverse Mythen und Mystizismen gemischter «Königs-Schemata» offen gewesen wären: Alexander hätte 334/333 v. Chr. – der Erwartungsangst strategisch vorbeugend – Zuflucht bei den griechischen Göttern gesucht, um die «Angst von seinen Soldaten zu nehmen und in die Herzen der Perser zu übertragen» (Raimund Schulz). Die intercordale Art der scheinbar gelebten «Herz»-Referenz gleicht keine unübersteigbaren Grenzen der «Symbol-Übersetzung» aus, vielmehr bleibt sie ein frommer Wunsch. Seit dem Mittelalter wurden während der Kriegszüge das «Kreuz» und die Heiligen auf den Fahnen zum Heilsbringer – «Gott mit uns» lautete seit 1701 der Wahlspruch der preußischen Königshäuser und der deutschen Kaiser. Im «Gottglauben», der sich im Nationalsozialismus der sog. «Gottgläubigen» bis zum «Vorsehungs-Glauben» und zur «Volksvergottung» steigern sollte, assoziierte das «Gott mit uns» auch in militärischen Hoheitszeichen. Deutsche Soldaten des 2. Weltkriegs trugen diesen Spruch auf ihrem Koppelschloss.

Alexander Demandt verweist auf antike Legenden, die griechisch-christliche Überlieferungstradition und auf die Präsenz in der orientalischen Literatur hin. Über dem historischen Auftritt Alexanders und seiner fabu-

lösen «Popularität» (Alexander Demandt) in den Schriften des katholischen Mittelalters hätten Schleier von Phantasien späterer Legenden gelegen, die dazu beigetragen hätten, dass mythogener Tiefsinn Horizonte mythischer Geschichte formte, freizügig gestaltete und «manipulativ»-poetisierte. Die «Rezeption Alexanders in der Ideologiegeschichte» zeigt viele «zeitgenössische Zweckzusammenhänge» (Alexander Demandt). In der Hebräischen Bibel ist Alexander nicht belegt, aber die «Apokryphen» (Beate Ego) erwähnen ihn. In der Geschichtstheologie des Alten Testaments, im Buch Daniel, scheinen die apokalyptischen Visionen (7 bis 12) auf Alexanders Weltreich als dem schrecklichsten und brutalsten Höhepunkt aller Reiche hinzuweisen: Das Buch Daniel, in dem die Zukünftigkeit gerechter Herrschaft am Beispiel zwischen Tieren und Mensch behandelt wird, scheint spätestens im 2. Jahrhundert v. Chr. abgeschlossen zu sein. Die Einordnung in die «Schriftwerke» (hebr. «Ketuvim») begründete eine kanonisierte Weisheit. Demandt meint, mehrere Episoden lehrhaften Charakters biete zudem der Talmud. Zweifellos kann die Komplexität der Mythologeme leicht zu «Umbuchungen» verhelfen, weil ihr archetypischer Charakter den Dichter zum Erfinder einer «Politischen Mythologie» verhilft, um Neues aus dem Alten zu erschaffen.

Wer die Mythisierung des historischen Augenblicks im Strom vorgeformter Überlieferung so versteht, handelt wie Helden und Göttersöhne: Alexander rückte ohne großen Widerstand ins Nildelta Unterägyptens ein, beseitigte als erstes die persische Fremdherrschaft und wäre 332 v. Chr. bei seinem Aufenthalt in Memphis (ägypt. «Anch Tau»; im Mittleren Reich «Men-nofer»; «Beständig ist das Gute»; griech. «Memphis»; arab. «Mitrahini») den Ägyptern mit Hochachtung begegnet. Das Heiligtum des Amun-Re-Tempels im «Gottesstaat» Theben, das Homer «hunderttorig» genannt hatte, wurde nahe Luxor von Alexander – wahrscheinlich wegen der «Traum-Vorausdeutung» und der priesterschaftlichen Kontakte innerhalb der «Memphitischen Theologie» – nicht aufgesucht. Die Zusammenhänge sind wie immer dunkel und kompliziert, denn das Land der Götter und Geheimnisse war im Besitz uralter Weisheiten, von denen heute ein wissenschaftstheoretisches «Systemverstehen» bzw. wissenschafts-philosophisches «Periodisierungssystem» weder in mythisch-mimetischer noch in modellprädiktiv-deutender Wirklichkeit klar abzulenken vermag. Ihre eigenen unberechenbaren Wirksamkeiten würden dem auch widerstehen: So ist seit dem Mittleren Reich der vielgestaltig-differenzierte, alles überragende «Reichsgott Amun im schöpferisch-solaren Aspekt als Re» eine neue geheimnisvolle Bild-Gestalt, somit auch komplementär ««verfügbar» im

geschichtlich immanenten Gott «Ptah» der Reichstriade «Amun/ Re/ Ptah» (Erik Hornung). Ihre Menschennatur, ihre «umgreifende Dimension» (Bernd Janowski) und ihr gestaltlich beachtlicher «Wesensreichtum», konkretisierte sich in den Augen der Ägypter wie eine außerordentliche «Vielseitigkeit» (Erik Hornung), die in «vieltönigen» Erschließungszugängen vorhanden ist.

«Ruhm und Unsterblichkeit» sind ein «Menschheits Traum von der Antike bis heute» (Klaus Thiele-Dohrmann). Das hatte selbstverständlich Alexanders Ehrgeiz, mythische Vorfahren übertreffen zu wollen, innere Antriebe verliehen: Dem Ptahtempel in Memphis hätte Alexander wieder die alte Vorrangstellung des Reichsgottes «Amun», dem «König der Götter» aus der Zeit vor Amenophis IV. Echnaton (1365–1347), zurückgegeben. Votivkammern sind zu Alexanders Ehren in Luxor vorhanden, dazu seine namentliche Nennung in einer Kartusche, ««ägyptisierte»» Darstellungen in der «Ikonographie eines Pharao – einmal als Sphinx» auf den «Reliefs der Tempelwände von Luxor» (Alexander Demandt). Auch Stiftungen hätte Alexander geleistet, indem er die Verbindlichkeit der memphitischen Priesterschaft um ein neues Heiligtum ergänzt hätte. Kultisch achtsam hätte Alexander dem Gott Apis, der dem Ptah in Gestalt eines Stieres heilig war, ein Opfer dargebracht. Alexanders Werben um die «Gunst heimischer Götter» (Alexander Demandt) und die Verehrung des Tierkults hätten später bei den Griechen und Römern ein «Murren» und Befremden ausgelöst: Demonstriert nicht das Referenzgebilde einer unähnlichen sprachlichen, bildlich-wechselnden und multipolitischen Götter-Wirklichkeit, die den vermeintlich «gottköniglichen» Alexander-Stoff reichlich attribuierte, sowohl die legendenhafte «Projektionsfigur» einer mystifizierten Idealisierung, mythischen Heroisierung und funktionalen Empirisierung als auch das Erscheinungsbild einer poetisch-imaginären Synthese? Vorausschauend wäre Alexander zudem auf seine expansiv-militärischen Aufgaben gut vorbereitet gewesen: Das makedonisch-griechische «Große Heer» hätte eine große Zahl von Dolmetschern und Übersetzern begleitet – Demandt erwähnt in dem gesamten Tross eine Gruppe von 72 Sprachkennern. Sie hätten Alexander in Sprachenfragen jederzeit mit Rat zur Verfügung gestanden.

Am Beispiel der religionspolitischen Metropolen Theben (Luxor)-Memphis-Heliopolis, in deren Kulttempel sowohl der König als auch die Götter im Kultbild «gewohnt» haben, ist nachvollziehbar, dass sie in der Zeit nach Echnaton, der Ramessidenzeit, langsam wieder den Rang und Wert eines komplexen, komplementären und universellen Kultzentrums erworben hätten. Von der memphitischen Priesterschaft wäre Alexander als neuer

Pharao Ober- und Unterägyptens, als «Sohn des Gottes Re» und «Erwählter des Amun», inthronisiert worden: «Amun» wäre somit im Neuen Reich bis zum Ende der Ptolemaierzeit (332–30 v. Chr.), bis auf die kurze Unterbrechung der «revolutionären» Herrschaftsphase Echnatons, wieder «Königsmacher» (Detlef Franke) geworden. Ohne dessen Königsweihe wäre das Pharaonentum kaum existent gewesen. Jedoch wurde zwischen Göttern des Himmels und der Unterwelt sowie Götterbildern auf Erden bis in die griechisch-römische Zeit hinein immer weniger unterschieden. In Alexanders Auftrag ist sein Halbbruder, der Makedonier Philippos Arrhidaïos (323–317 v. Chr.), als Förderer des Tempel-Kultus und der memphitischen Götterfeste zu erwähnen.

Obwohl ein wissenschaftliches Erklärungsmodell faktisch nicht alles genau nachweisbar deuten könnte, würde hier zum erstenmal die ägyptische Vorstellung vom Gottkönigtum in der hellenischen Welt zwar empirisch nicht klar überprüfbare Konturen bekommen – würde aber möglicherweise die tiefstinnig-produktive, mythisch-synthetische Mischform im neuen Heroenkult wiederaufleben lassen. Beeindruckte diese formal-bedingte und politisch-mythische «Vergöttlichung», die wie eine situativ-angepasste «Wirklichkeit» die ägyptische «Fassungskraft einfacher Menschen», so Jan Assmann 2015 in seinem «Exodus»-Werk, im Bann gehalten hat? Zweifellos glaubten mythisch wahrnehmende Menschen an wundersame Naturvorgänge, insbesondere Ägypter, wenn sie zum einen die göttergleich-seiende, zum anderen die wiederkehrend-wandelbare Tier-Mensch-Gottheit im Ritual verehrten. Ontologische Zusammenhänge geschichtlicher Vorgänge oder Faktoren empirisch begründeter «Außenbedingungen» – notwendigerweise politisch aus sich selbst heraus – wurden in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. höchstwahrscheinlich zu Quellgründen neuer Mythen und Legenden: Fand der antike Mensch wirklich in mythisch-geheilten Geheimnissen des Gemeinsamen, die Anstöße zu variablen und kombinierbaren Narrativen enthielten, das göttlich Wesenhafte als die uralte «Wurzel seines Lebens» (Kurt Hübner)? Geglaubte spezifische Vorstellungswelten waren dem mythischen Menschen in seinen Bindungen, in denen er sich selbst wiederfand, nicht gleichgültig.

Alexander gründete 332/331 v. Chr. als kulturhistorisches Denkmal die Stadt und Festung «Alexandria» und wandte sich dann mit einer kleinen Schar Vertrauter – also ohne sein Heer – westwärts an der Küste bis nach Pairatonion (heute Marsa Matruk), um dann von dort die 300 km südwestlich gelegene ägyptische Oase Siwah mit seinem Ammon geweihten Tempel aufzusuchen. Obwohl «kein Pharao das Orakel jemals besucht»



(Alexander Demandt) hätte, scheint Siwah dennoch eine hohe politische Bedeutung auf griechische Besucher aus Kyrene, Sparta, Elis und Athen ausgeübt zu haben, denn Athener hätten – wie schon seit den Zeiten Philipps II. von Makedonien (um 382 – 336 v. Chr.) – ein «heiliges Staats-schiff», die «*Ammonias*», für den «Verkehr mit dem Orakel» (Alexander Demandt) bereitgehalten. Athener beurteilten die als «zuverlässig» (Hans Erich Stier) eingeschätzten «Weissagungen» in der Wüste so ehrfurchtsvoll, als wäre ihre Hochachtung der biblischen Sinngebung vergleichbar gewesen: «Wie wunderbar sind deine Werke» (Ps 66, 3).

Angeblich hatten einst die «mythischen Helden Herakles und Perseus» (Raimund Schulz) in der Oase einen Zwischenaufenthalt eingelegt: Mythengläubige Zeiten suchten immer die Akzeptanz im literarisch-großartigen, mythisch-vorbildlichen Zusammenhang. So wäre Alexander von dem Oberpriester des Amun-Orakels als Sohn des Gottes Amun-Re begrüßt worden, den die Griechen im «Wandel der Zeit» (Arne Eggebrecht) als «Zeus-Ammon» identifiziert hätten. Ob Siwah's Kult-Status und vernetzter Kult-Wert, eingebunden im Gesamtbild der «Verschmelzung» (Arne Eggebrecht), in der Welt und Nachwelt Alexanders eine «internationale Anerkennung» (Raimund Schulz) genossen hat, macht sowohl in wissenschaftlicher Perspektive als auch im politisch-religiösen Korrekturmodus die Entscheidung nicht leicht: Über die Opportunität eines kombinatorisch-vereinheitlichten «Mythensystems» lässt sich vorbegrifflich außerordentlich leicht spekulieren. «Amun» hatte in der «Memphitischen Theologie» Alexander gegenüber nicht nur seine Gunst des «Königsmachers» erwiesen, sondern ihn in seiner «Mission bestätigen» (Alexander Demandt) wollen. Orakel-Prophezeiungen, die Alexander auch in Delphi und Gordion eingefordert haben soll, vervollständigen mit dem mütterlichen Traum eine historisch-literarische «Missions»-Perspektive, der «Umdeutungen» aufgrund einer «Entsprechungslogik», die ein modern-begriffliches Rezeptionsverstehen erfüllt, ähneln könnte. So ist es nicht überraschend, dass sowohl literarische Vorausdeutungen als auch kognitiv-ungewöhnliche Verknüpfungen im Neo-Mythos des «Handlungswissens» teleologische und perfektionistische Modelle der Empirisierung sind.

Dass eindeutig Genaueres vom Orakel der Oase Siwah bei Strabon (ca. 63 v. Chr.–23 n. Chr.) und dem römischen Historiker der Kaiserzeit, Quintus Curtius Rufus, nicht überliefert worden ist, wirft eher ein generelles Licht auf das Priesterverständnis. Orakelsprüche begegneten dem Anliegen menschlicher Bitten und Gebete um Sieg, Ruhm, Ehre und Reichtum im eigentlichen Sinn mit Distanz und wortlosen Verhaltensregeln,



die in «Gesten und Zeichen» (Alexander Demandt) ausgedrückt worden seien. Ähnliches galt den Wünschen nach Vorhersagen. Das Orakel verkündete seinen Willen als Sollen des Numen. Im Fall Alexanders greift die Forschungsliteratur auf zweifelhafte Überlieferungsreste und Fragmente der vorhandenen Berichts- und «Bild»-Konstanten aus seinem Umkreis zurück, so dass sein vielseitig, individuell-mythisches Phänomen vielmehr zu verherrlichenden Deutungen einlädt: «Die Schriften von über fünfzig bezeugten antiken Alexanderhistorikern gingen verloren, überhaupt sind mehr als neun Zehntel aller griechischen Geschichtswerke untergegangen» (Alexander Demandt).

Unabhängig davon ist Althistoriker Hans-Joachim Gehrke überzeugt, dass in Alexanders Heroisierung nicht nur eine «persönliche Bindung an das Heiligtum» Siwah, sondern ein «Reflex von Alexanders Selbstverständnis» zusammenwirkten, denn die Grenze zwischen der mythischen Welt und seiner eigenen hätte sich verwischt. Diverse Mythen und gelehrte Fähigkeiten der von außen angewandten «Introspektion», die im Menschen Objektives wie Subjektives und Heil oder Unheil je nach der literarischen Bedarfslage steuerbar ermittelt, sind spekulative Informationen, die sich wiederum im antiken Symbol kongenial ausgleichen. Psychologische Perspektivität schlägt sich bisweilen nieder in der substanziell-adäquaten Verpflichtung, die mit einem der «Bibel entlehnten Begriff» als «*Gehorsam*» bezeichnet werden könnte. Diese angenommene psychische Vertrautheit, die man «in sich selbst bereits gefunden haben muss», scheint die «eigentliche Art interpretativer Verinnerung archetypischer Symbolik» (Eugen Drewermann) zu sein. Demandt hebt hervor, dass Alexander den Asiaten entgegengekommen und überhaupt «kein hellenischer Kulturimperialist» gewesen sei. Auch wenn die «Gleichstellung der Perser mit den Griechen» ihm zu verdanken wäre, hätte Alexanders «Allerleirauh von Herrschaftstiteln und -funktionen» eher lokale Bezüge gehabt. Denn eine «stabile Staatsordnung» (Alexander Demandt) habe er nicht hinterlassen, weil vieles eher seinem «Nimbus als seiner Macht» gedient hätte. Was kommt dann seinem «ganzen Bündel von Eigenschaften» nahe, wenn nicht vielleicht die «Verwendung von Maßstäben» einige «vorgegebene Größen» voraussetzen würden? Hans-Joachim Gehrke wählte den Weg der Analogisierung und Empirisierung, indem er Alexanders kultisch-gelebte «Selbstvergottung» (Alexander Demandt) mit der Referenz zur Gleichförmigkeit griechischer Städte im hellenistischen Riesenreich funktionalisierte: «Der nüchterne Städteplaner und der phantastische Gottessohn stehen dann nicht mehr im Widerspruch».

Vermutungen über eine «Umbuchung», «Umpolung» oder «Umdeutung» im Assmann'schen Sinn sind auch dann möglich, wenn das Siwah-Orakel und die «Memphitische Theologie» mythische Zusammenhänge zwischen Herakles und Alexander oder Deutungen aus dem Geist von Zeus und Amun mit künftigem Heilswillen hätten erfüllen müssen. Dann wäre die Zukunftsdeutung historischer Gegenwart mit der kommenden Zukunft das Wesensmerkmal inhärenter Erfahrung gewesen. In der Forschung sind darüber keine kritisch-klärenden Denkweisen laut geworden: Immerhin hatte Schriftsteller Lukian von Samosata (um 120 – vor 185 n. Chr.), dem leicht kynische Denkweisen nachgesagt wurden, unverblümt den Mystizismus, Aberglauben, die Heuchelei der Priester und bisweilen die Hohlheit philosophischer Überlegungen kritisiert. In seiner Schrift «Wie man Geschichte schreiben soll» (164 n. Chr.) forderte er vom Idealbild des Geschichtsschreibers Wahrhaftigkeit, gliedernde Auswahl und Aufbau nach dem Prinzip «Stoffsammlung – Rohentwurf – Ausarbeitung», politische Einsicht und stilistische Gewandtheit. Grundsätzlich verlangte er vom Geschichtswerk, dass es «Merkmale der Geschichtsschreibung und Dichtung» auseinanderhalte, denn ein Geschichtsschreiber müsse hauptsächlich «Verständnis für politisches Geschehen» und Darstellungsfähigkeiten besitzen. Gleichsam warnte er vor der einseitigen Rolle des Geschichtsschreibers als Ratgeber, der sich des Lobs einer sachkundigen Nachwelt versichern wolle und mit der Leichtgläubigkeit der Menschen rechne. Hatte Lukian unter den «akademischen Philologen» und pragmatischen Kritiker-Experten eine Gastvorlesung gehalten?

Robert von Ranke-Graves berichtet über Lukians Schrift «Von den Opfern», die auf die frei erfundene Flucht der griechischen Götter nach Ägypten anspiele. Die in dieser Hinsicht verursachten Spekulationen würden jedoch auf einer Täuschung beruhen, weil sie einzig und allein die ägyptische Götterverehrung in Tiergestalt – wie den Zeus-Ammon mit dem «Antlitz des Widders» (Robert Ranke-Graves) – eigennützig hätte priorisieren wollen. Es käme noch hinzu, dass Zeus dem «Reichsgott» Amun im entgrenzten «Mythensystem» sicherlich gleichgeordnet gewesen wäre. Zugleich betont Robert von Ranke-Graves, dass die Thebaner dem Widder nur einmal im Jahr geopfert hätten. Am Ende des Zeus-Festes hätten sie ihn geschlachtet, um mit seinem Fell die Zeus-Statue zu bedecken: «Widder» und «Stier» symbolisieren in Altägypten die Fruchtbarkeit und das Prinzip der Vierheit oder der kosmischen Mächte (Leben des Re, Schu, Geb u. Osiris).

Alexanders Orakelgläubigkeit, seine Heroik und seine königliche Herrschaftsdimension der Gottessohnschaft wurden außerhalb der «Reichweite

menschlicher Vernunft» (Jan Assmann) literarisch als übermächtige Herrschergröße mythologisiert: Seine individuelle Initiative hätte somit im Rahmen der späteren Überlieferung dazu geführt, einem der größten Götter der griechischen und der ägyptischen Welt die religiöse Weihe zu geben. Diese dauerhafte und «fromme» Kult-Tradition, in der sich Glanz und Wirkung des «Amun» schon im historisch gegenläufigen Prozess des Verblassens befunden hätte, ist zumindest bemerkenswert. Danach würde sie im modernen Geschichtsbild, das von der Akzeptanz der Begrifflichkeit Assmanns gestützt wird, mit dem wissenschaftlichen Konstruktionsakt der begrifflich ausfächernden «Theologisierung» leichthin korrespondieren.

Von Ägypten aus brach Alexander im Frühjahr 331 v. Chr. auf. Sein Marschziel konzentrierte sich auf die Richtung über Gaza, Tyros, Damaskos, Chalybon (heute Aleppo), Thapsakos und Nisibis, um seinen Feldzug gegen die Perser 331 v. Chr. bei Gaugamela siegreich abzuschließen. In Babylon hätte er sich zum «König von Asien» ausrufen lassen und eroberte anschließend das Achämenidenreich. Sein unersättlicher Weltreichsanspruch sollte 324 v. Chr. mit der «gemischten» Massenhochzeit von Susa, die zwischen 80 makedonischen Adligen und vornehmen persischen Frauen sowie 10.000 Soldaten und Perserinnen stattgefunden hätte, eine – wohl scheinbar wie anscheinend – in die Zukunft weisende Völkersynthese demonstrieren: Alexander, der seit 326 v. Chr. bereits mit Roxane, Tochter eines sogdianischen Prinzen, vermählt war, ehelichte in polygamer Bindung die persischen Königstöchter Stateira und Parysatis. In den Reihen der Makedonen hätte dieses «orientalische» Königsverständnis genauso wie das Zeremoniell der Proskynese vor dem göttergleichen Alexander «Verbitterung» (Raimund Schulz) bzw. «Murren» hervorgerufen. Alexanders phantastische Planung eines einheitlichen «Großen Weltreiches», gekrönt von einer expansiven legendären Tradition, einer mehrfach «exzellenten» Monarchie ohne «Mythenkonkurrenz» (Alexander Demandt), überdehnte bereits vor seinem plötzlichen Tod das Prestige aller hellenischen Maßstäbe.

Das Weltreich Alexanders erscheint in seiner heroischen «Kompatibilität» der kumulativ-heterogenen Götterfülle einerseits «vielseitig-fromm» und «vielgestaltig-exzellent» sowie omnipotent übersteigert, andererseits als mythisch-willkürliche Priorität in Gestaltungsformen einer politisch-kühnen «Hybridität». Beabsichtigte die griechisch-ägyptisch-persische Vereinheitlichung, die religiös-politische Vergegenwärtigung des Gottkönigtums, wirklich die «innere» Erhöhung ins Unvergleichliche? Die Exzellenz, die den Berg-Blick im Thematischen schärft, scheint unerwünscht zu sein. Eine zweite Frage schließt sich an: Hätte solch eine scheinbar mythisch-gemischte

Homogenität um der Stabilität des sakralen Königtums willen die hellenistische Wirklichkeit – wie auch immer – präformieren können?

Der Germanist Walther Killy hatte sich in seinem Buch «Elemente der Lyrik» zum Thema «Mythologie» auf den Schriftsteller Karl Philipp Moritz (1756–1793) berufen, der die nach 1791 in sechster Auflage 1825 in Berlin erschienene «Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten» mit bemerkenswerten Argumenten über das neue Verständnis der Mythologie dargestellt habe. Entgegen historischen und allegorischen Deutungen unterstreicht Moritz nunmehr ihren ästhetisch autonomen Charakter. Dieser Leitgedanke, den Moritz auf die «Sprache der Phantasie» bezieht, lautet im Kern, dass mythologische Erscheinungen als Dichtungen nicht nur «gleichsam eine Welt für sich» ausmachen, sondern auch «aus dem Zusammenhange der wirklichen Dinge herausgehoben» erscheinen würden. Die Phantasie, die jedoch eine Brücke schließe zwischen dem mythenbildenden und künstlerischen Vermögen des Menschen, hätte sich demnach sowohl die Götter nach dem Menschenbild als auch die Menschen nach dem Götterbild geschaffen. Beziehungsreich für dieses Phänomen wäre der «tröstliche Umriß einer Menschenbildung das sichere Steuer, woran sie auf dem Ocean der großen Erscheinungen der Natur sich fest» halten würde. In der Moderne, die dem Dekorativen beim Gebrauch des Mythos keine Beachtung mehr schenkt, würde ein religionsdiagnostisches «Systemverstehen» ohne Glaubensstärke nicht nur die theoretische Relevanz im Schaffensakt wissenschaftlich-dynamisierten Handlungswissens, sondern gleichermaßen auch ein deterministisches Menschenbild nach patriarchalischer «Götterart» modellieren.

Alexanders gemischter «Exzellenz-Mythos», der «alles Menschsein» (Erik Hornung) wie in einer «Experimentalkultur» hätte verkörpern können, wäre dann in seiner religiös-legendenhaften Exklusivität auf einen phantastisch-wunderbaren Ausnahmemenschen zugeschnitten. Zeigt Alexanders synkretistische, scheinbar erklärbare «Metamorphose» eine antike Frömmigkeit, die den Umständen entsprechend wirklich eine vielkultisch gelebte Religiosität in sich vereinigte? Keine Argumentation, die Alexanders «Mythos» von Schein und Realität kritisch zu würdigen versucht, darf ihm eine Faktizität unterstellen, als gäbe es eine Unfehlbarkeit des Historikers. Was zur kritischen «Verschiebung» von Standpunkten beitragen könnte, wären im Prinzip überdauernde elementare Themen einer komplexen Wissenschaftsperspektive, die sowohl deren Fragwürdigkeit irdischer «Reinheit» als auch die «vertrautere Endlichkeit menschlich-mythologischer Verhältnisse» (Walther Killy) beachten müsste.

Riten-Elemente und soziale Strukturen «levantinischer, mesopotamischer oder anatolischer Vorbilder» beeinflussten die «*interpretatio graeca*» (Sabine Herrmann). Strukturelle Themen des großräumigen Hellenismus mit vielen Kontaktzonen vermeiden einseitig-isolierte Überlegenheits- und Verhaltenskriterien, vielmehr steigerten sie «griechisch-orientalische Wechselbeziehungen» sowie die lebensformende «Übernahme geistiger Güter wie Schrift, Literatur, Mythenbildung und Naturwissenschaften» (Sabine Herrmann). Lokal eigenständige Ursprünge werfen viele Fragen auf, zumal generelle Betrachtungsweisen längst fragwürdig geworden sind. Großräumiges Denken kartiert neuerdings die «Küstenzone» Kleinasiens zwischen Griechenland und dem Indus wie die eines geopolitischen Frei- raums, damit das griechische Dominanz-Modell der Sprache gegenüber ländlich-einheimischen Dialekten nicht beeinträchtigt wird: Zum Zeitpunkt von Alexanders Tod sei Kleinasien die «Mitte des Reiches» (Elmar Schwertheim) gewesen. Etwa zwanzig Jahre nach seinem Tod hatte schon eine geschmeidigere Denkweise das Zepter übernommen: Es habe der «Partikularismus die Oberhand über die Einheitsidee» gewonnen, bis in «knapp einem Jahrhundert» die «Welt schließlich in vier Teile geteilt war: in Ägypten unter Ptolemaios, in Asien unter Seleukos, dem ehemaligen Anführer der Schildträger Alexanders, in Thrakien unter Lysimachos, dem ehemaligen Leibwächter, und in Makedonien unter jedem König, der sich Untertanentreue zu verschaffen und zu erhalten wußte» (Robin Lane Fox). Garantierten Diadochen ununterbrochen die gestaltende «Kraft aus einer überlegenen Welt», die «griechische Erziehung und griechisches Trachten» (Robin Lane Fox) im Geiste Alexanders charakterisierten?

Die «Orientierung, Vermischung» (Christian Marek) und Brückenfunktion Kleinasiens zu den Israeliten und Ägyptern bleibt auf dem See- und Landweg unwiderrufen. Die hellenistischen Nachfolgereiche der Diadochen und ihrer Epigonen erschienen dagegen – vielleicht im nachlassenden Abglanz von Alexanders historischer «Lichtgestalt» – städtisch orientiert: Dieser Zeitraum, in dem die Geltung der griechischen Sprache immer dominiert hätte, soll die Zeit Alexanders und seiner Nachfolger bis zum römischen Kaiser Augustus (31. v. – 14 n. Chr.) überspannt haben. Eine derartiges «Siegerverständnis», das vom kultureller Großraum-Konzept begrifflicher «Mischungen» und «Verschmelzungen» infiltriert wurde, propagiert in der historischen Realität hochgestochene Ziele ungesicherter religiöser Vermessenheit, denen «fromm»-gemischte Herrschaftsformen selten einen dauerhaften Erfolg verdanken konnten. Während eine einheitliche «Vermischung» der Bevölkerung in Wirklichkeit – wie im

Iran – nicht bis in die unteren Schichten stattfand, begann – unabhängig davon – unter den Israeliten die Kanonbildung der hebräischen Bibel, die vom 5. Jahrhundert bis weit ins 3. Jahrhundert v. Chr. hinein andauerte. Im Radius dieser komplementär-reichhaltigen Rezeptionsgeschichte sind Hypothesen eines mehrfach-kodierten «Nebeneinanders» von «Wende-Zeiten» vorhanden, die jeder universalen Blickweite gemäß sind:

Erstens sind offensichtlich über Alexanders Person und «Heldentum» in aristokratischen Kreisen der Antike viele Geschichten und Unterhaltsames erzählt worden: Oralität überspielte mit Sicherheit «verpasste Gelegenheiten», die in der «Geschichte des hellenisierten Orients» (Robin Lane Fox) eventuell noch bekannt werden könnten. Beispielsweise herrschte unter der «Griechenschaft die Überzeugung vor, dass der Orient die ältere und verehrungswürdige Weisheit besitze» (Robin Lane Fox). Antike Alexanderhistoriker, die zwischen Fakten und Legenden weder kritisch-historisch noch methodisch-hinreichend unterschieden, schöpften aus verschiedenen Quellen und berichteten wie der «Pseudo-Kallisthenes» in Alexandria im 2. Jahrhundert v. Chr. bereits über den herausragenden Weltherrscher. In der Spätantike und in der «Renaissance», im europäischen Mittelalter des 12. Jahrhunderts, erlebte der Alexanderroman (franz. «Roman d'Alexandre») nicht nur eine neue literarische Blüte, sondern remythisierende Dichtungen und Prosabearbeitungen folgten bis ins 16. Jahrhundert. Zweitens überzeugt das wissenschaftliche Kategorien-Reglement objektivierbarer «Experimentalkultur» weder auf dem Experimentierfeld ägyptischer Mysterien noch im Assmann'schen «Selbstbild» des Exodus, das sich im Reduktionsfeld seiner «Umorientierung», «Umbuchung» und seiner «Umdeutung» mit begriffsübergreifender und autologischer Wirkungsgeschichte vernetzt: Die Experimental-Exegetik suchender wissenschaftlicher Freiheit «verzeitigt» autosuggestive Relativierungen. Was aber dagegen überzeugt, ist unangefochten Fundamentales, mit dem die Offenbarung und Wahrheit dem «Glaubenden erstmals eröffnet» wird – primär als die «Jenseitigkeit, Verbindlichkeit und gründende Einmaligkeit der Eröffnung von Gesetz und Bund» (Jan Assmann).

Drittens ist der «Offenbarung des Namens JHWK für Mose am brennenden Dornbusch» ein Zusammenfließen verschiedener Titulaturen des Gottesbegriffs vorausgegangen. Ihre maßgebliche Einheit war ein spätestens im 8. Jh. v. Chr. zum Abschluss gekommenes neues, originäres Machtzeichen, das sich jedoch für Mose schon wie ein wahres «Wunder» zuge tragen hatte. Gottes Heilsverständnis liegt viertens in der Bibel vor: «Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht» (Joh 4, 48).

Wer sich nicht hätte wundern können, für den wäre Gottes Verheißung im speziellen Wortsinn liebenden Wohlgefallens, der «Erwählung» als Aufbruch ins «Gelobte Land», eher ein statisch ontologischer Zustand oder ein «leeres» Wort gewesen. Auch das Zusammenfließen als ein «Ineinander» (Christoph Levin) des Gottesbegriffs drückt die «liebende, befreiende, belohnende und bestrafende Zuwendung» (Jan Assmann) zugunsten der Davidsdynastie aus. Was jedoch fünftens die moderne Konstruktion des sog. «integrativen Monotheismus» (Christoph Levin) aussagt, entspricht dem berechnenden Denken, das sich bei Assmann im «Charakter eines Projekts» niedergeschlagen hat: Weder eine «Umbuchung» noch eine «Umpolung» als «Verheißung» einer Assmann gemäßen «*historia sacra*», die eine «exklusiv biblische Idee» präformiert habe, kann nicht einfach doktrinär die biblische Position exegetisch-beliebig «verwerten» bzw. «entwerten», schon gar nicht zugunsten des Propheten Mose literarisch «verschieben».

Assmanns Geschichtsdeutung «überspielt» das Zusammendenken von Mose und Jesus, denn die Einheit von dem «Einen Gott» und der Gottessohnschaft findet im biblisch-befreienden Akt des Exodus den «Neuen Mose» in seiner innersten Unmittelbarkeit zu Gott. Fehlt in der Einheit von «Angesicht zu Angesicht» jedoch die Gestalt Jesu, dann versagt ohne dieses Heiligkeitsgebot der christliche Gottesdienst. Assmanns literarische Mythos-Zentrierung depotenziert und dekonstruiert das mythologische, «heilige Exzellenz-Spiel»: 1. «Aus dem Mythos des Ursprungs wird der Mythos [!] der Heilsgeschichte». Der wissenschaftliche Konstruktivismus, der den Mythos durch Geschichte substituieren und in ihm den israelitischen Gott der «Erwählung» mit dem sakralen Königtum zum Tragen bringen müsste, pilotiert stattdessen narrative Profanierungen, Funktionen und Rollen eines exklusiven säkularen Kulturoptimismus. 2. ««Mythos»» und ««Kanon»» seien «keine Gegensätze», denn die «Kanonisierung einer Erzählung» sei kein geistiger Zweck, weil er die «mythische Dynamik nicht stillzustellen» vermöge. Erst die Begriffs-Umpolung, der gleitende Übergang von «Kanon» (griech. «*kanón*»; lat. «*canon*») in «Kanonisierung», dynamisiert aufgrund von «zeitlichen Veränderungskoeffizienten» (Reinhart Koselleck) die geschichtliche «Bewegung», indem ihre variable «Sinnrichtung» (Olaf Bach) Entzauberungs-Modelle des Relativismus orientiert. 3. Hermeneutisch nicht überraschend habe der «Mose-Mythos» nicht nur literarisch immer neue Antworten entfaltet, sondern die Geschichte selbst wurde immer neu und anders erzählt. Das ist ein entscheidender freiheitlicher Impuls für viele Modelle und Hypothesen, die experimentalwissenschaftlich die Devise «Weitermachen» lapidar kommentieren. 4. Ist das biblisch Wesenhafte

des Moses nicht entzauberungsresistent, dann wird das «Exodus»-Wunder sakraler «Namensoffenbarung» aufgrund einer alternativ-kühnen und menschengemachten Konstruktionseuphorie «entzaubert». 5. Aus dem Grund pilotieren Konstruktionen die «Umpolung der mythischen Zeit», die «radikale Umpolung des kulturellen Gedächtnisses» oder die «vollständige Umorientierung in der Zeitdimension» (Jan Assmann) methodisch in Projekten der «Experimentalkultur».

Jedes Gedächtnisfest ist eine liturgische Erinnerungsfeier der Offenbarung Gottes, die in der «Dialektik von Wesen und Gestalt» (Hans Küng) als «nichtidentifizierbares» Kontinuum der Kirche von Gläubigen einzuhalten ist. Seine kontingenzabweisende Einheit ist die «Exzellenz»-Matrix, die «Heilige Berg»-Zentralität, denn nichts darf von dieser Einheit durch «weiche» oder «harte» Argumente der Bibel geschmälert oder auseinandergerissen werden. Was widerspricht dann dem Exodus als Gottesgebot mosaischer Ordnung? «Umbuchungen», «Umpolungen», «Umdeutungen» oder «Umorientierungen» sind terminologische Instrumente radikaler Konstruktionsversuche. Auch wenn Unwägbarkeiten, Zweifel und Fragwürdigkeiten unvermeidbar sind, würden Konstruktionen die Zukunft und Vergangenheit «erst jetzt in ihrer weiten Erstreckung erzählbar» (Jan Assmann) gestalten. Kurzum – globale Gleiswechsel und methodische Engführungen scheinen sich in der «Geschichte» – wie im heilsgeschichtlichen Prozess – gar nicht vereinbaren lassen. Sie sind sich einander in Wirklichkeit im «Systemverstehen» fremd: Gilt das nicht interdisziplinär, epistemologisch, methodologisch und soziolektisch für viele Bereiche der «Experimentalkultur»?

Griechisch-sprachliche Dominanz ist zwar mit Hitlers rassistischer Terror-«Bricolage» historisch völlig unvereinbar, aber beide weltanschaulichen Triebkräfte sind wegen des offensichtlich blut reinen «Glauben[s] an die Konstanz des menschlichen Wesens» (Kurt Lenk) auch dem an Vergleich und Analogie interessierten modernen Historiker äußerst zweifelhaft und fragwürdig. Kritiker in ihren Reihen, die geschichtsfremde «(Über-)Setzungen» bewusst meiden, könnten diese verformten Weltbilder auch theologisch entwaffnen: Hitlers «völkische Biomythologie» (Kurt Lenk) wollte die Menschheit in das faschistisch-verzerrte «Wertmonopol» systematisch-perfektionierter «Worthülsen»-Ingredienzen zwängen. Denn im mythisch-völkischen Unterbau würden sich überlegene «Rassenströme» finden, die sich «durch die Geschichte wälzen und deren Mischung das Schicksal der Völker» (Kurt Lenk) bestimmen würden: Hitler war ein rassistischer Selekteur und verblendeter «Bricoleur», der



sowohl ein verbrecherischer «Heilbringer» als auch zukünftig ein totaler «Herrenmensch-Mischer» sein wollte. Im Hetzblatt «Der Stürmer» wurde dem «Rassenschänder» öffentlich mit Zwangsmaßnahmen gedroht.

Metaphysisch Gemeinsames, mit dem ideologische Weltanschauungen sowohl die «Konstanz des menschlichen Wesens» (Kurt Lenk) als auch wissenschaftlich-idiolektische «Mischer» die semiologische «Worthülsen»-Relation zwischen «Mischung» und «Verschmelzung» determinierten, markiert indes die Absolutheit des scheinbar «musterhaften» Code-Switching. In diesem soziolektisch bezogenen System-Einsatz würden sich etwa pilotierende Modifikationen wie «Dominanz», und «Resistenz» systemisch-vernetzt ergeben: «Dominanz» würde mit dem vermeintlichen Relationsbegriff einer rezeptologischen «Mischung» definiert, in der funktionale Fähigkeiten primär mit dem Ziel innerer «Resistenz» erreichbar wären. Wer mit Wortmischungen komplementär wie mit therapeutischen «Anwendungen» umgeht, vertraut den metakommunikativen Sprachmodi des Reduktionismus, mit der Menschen und Völker untereinander scheinbar viele wertebestimmende «Transformationen» des kulturell ineinander, verschachtelten Verkehrs «produktiv-mischend» und sprachlich-abstrakt vereinfachen.

«Worthülsen-Imperialisten» steigern ihre gesellschaftliche «Diffusions-Bricolage» in Bereiche totaler «Erfinder» und «Vernutzer». Auch die Theorie-Moderne «entwickelt», verformt, vermischt und verfolgt neue «kultursensitive» Wege, die auf Neues vorbereiten sollen: «Kreative Potenziale bewusst ungenutzt zu lassen, gar nicht erst schöpferisch Neues hervorbringen oder zulassen zu wollen, erscheint als ein absurder Wunsch» (Andreas Reckwitz). Was jetzt das «schöpferische Selbst» sein «soll», sei danach – wie in einer egoman geplanten, pilotierenden Wahn-Strategie – ein «Wahnsystem» (Uwe Pörksen) mit dem semiologisch-individuellen und kreativ-evaluierten «*Steigerungsimperativ*» als Anspruch valid-kognitiver «Selbsttransformation» (Andreas Reckwitz). Es ist keine Frage, dass besonders soziokulturelle «Architekten», «Konstrukteure», «Verwerter», «Vernutzer» und «Formgeber», die ihre Ergebnissuche wahlweise durch reduzierte Verhaltensmöglichkeiten beschränken, optimistisch-introspektiv und selbstredend-handlungsorientiert den «inneren Menschen erfinden» (Albrecht Schöne) wollen.

Vernünftige «Entzauberung» ist das bewusste Verdrängen geheimnisvoller unberechenbarer Naturmächte, so dass «messbare» rationale Prozesse einer sog. «Wiederverzauberung» mit einer anderen Wesenheit in Wirklichkeit eine formal-inhaltlich abweichende Literarizität hervorbringen. Sozioökonomische und naturwissenschaftliche Konzepte bestimmen

nicht nur langfristige Entzauberungsprozesse rationaler oder methodischer Fixierungen, sondern auch gesellschaftliche Reaktionen scheinbar «wortmächtiger» Wiederverzauberungen, in denen sich eine kulturhistorische Blindheit mit der systemischen Kreativität «verhüllend-entlasteter» Sprache verbindet. In diktatorischen Ideologien, die im 20. Jahrhundert menschliche Wesenheiten durch die Hybris technomorpher Projektionswege bis in die Formen der Absurdität und des Naturalistischen entfremdeten, dominierte nur scheinbar ein «reines» Bewusstsein. Was vermeintlich «reine» Objektivationen der neuen «Großen Systemik» inszenieren, homogenisiert und beschleunigt gesellschaftlich die Indifferenz der «vermischten» Indoktrinierung, deren Extrempunkte des gesellschaftlichen Kontinuums «nicht bloß der effektiven Handlungsregulierung dienen». Ihre Perzeptionen und Affekte würden in ihrer Verbesserungssequenz «implizit Schemata, Muster und Selektionskriterien» als «kulturell angeeignete Kompetenzen» (Andreas Reckwitz) definieren.

«Vermischte» Indoktrinierungen, nämlich technische Verfahrensweisen der «rational-teleologischen bzw. normativ-moralischen und ästhetischen Praktiken» (Andreas Reckwitz), reichen allenfalls für Oberflächenphänomene der Transformationskultur aus. Vielmehr manifestieren Prozesse des «semantischen Reduktionismus» – gewissermaßen Merkmale eines pilotierenden «Fundamentalismus» – scheinbar tiefgreifende Innovationen. Diese Ziele des sog. «semantischen Imperialismus» produzieren «scheinbar neutral» (Uwe Pörksen) populär-«gemischte» Funktionen der Wirtschafts-, Wissenschafts-, Harmonisierungs- und Gesellschaftspolitik und vermitteln ihre «Schöpfungen» kompensativ-naturalistisch gleichermaßen als attraktiv, kommunikativ, begrifflich-wortgleich, wundersam und «glaubhaft»: Appellativen Faszinationen inhärent sind Elemente ideologischer «Wiederverzauberungen» – oftmals eine Identitätspolitik, die mit Täuschungen eines beklagenswerten Analphabetismus agiert.

Semiologische oder strukturalistische «Plastikwörter», wie u.a. «System», «Entwicklung», «Identität», «Information», «Kommunikation», «Planung», «Ressource» oder – wie allenthalben im medial begrüßten Generalisierungsmodell – «Sexualität als Teil menschlicher Kommunikation», sind u.a. amorphe Universalschlüssel, die der «Sprache einer internationalen Diktatur» (Uwe Pörksen) zu allgemeiner Anerkennung verholfen haben. Ihre diffus-reduzierte und beliebig-verfügbare Plastifizierung, Migration und Beweglichkeit, ein strukturalistisches Faktum der disziplinären «Minimal-Codes», dringt unaufhaltsam in alle umgangssprachlichen Lebensbereiche ein und ist geeignet, «Geschichte umzuschreiben» oder gar zu «verramschen»

(Uwe Pörksen). Definiert etwa «wissenschaftsimperialistisch» der Terminus «Verschmelzung» systemische Formen der Kreativität und Phantasie, als brächte er die adäquate Aufhebung antagonistischer Verhältnisse zustande, wie die Indifferenz des «semantischen Imperialismus» oder die praktische Entbehrlichkeit von rein und unrein sowie wahr und falsch? «Imperialisten», Wissenschaftler oder «Herrschaftssysteme» reglementieren, pilotieren, «erfinden» oder «überbrücken» um ihrer selbst willen durch «Plastikwörter» ständig kulturelle Lebens- und Lückenverhältnisse sowie Expansionsräume und Wachstumsmärkte. Artificielle Wort-Derivate sind nicht nur gut für Leerstellen, sondern überformen auch Universal- und Massenphänomene, denen die Rückbesinnung auf das Sein scheinbar abhanden gekommen ist: Die «*Große Beliebigkeit*» der ahistorisch «neuen Wörter» verändert erstens das «Gesicht der Welt» und zweitens verbindet, kolonisiert, politisiert und mobilisiert die Sprache «*Brückenköpfe der Wissenschaft in der Umgangssprache*» (Uwe Pörksen).

Als Stereotype, die ganze Wort-, Bild- und Ausdrucksfelder okkupieren, «sind sie gefrorene Urteile». Uwe Pörksen geht es um den abstrakten Einsatz der «Plastikwörter, die «Baulemente neuer Wirklichkeitsmodelle» sind: «Das Wort signalisiert Wissenschaftlichkeit und bringt zum Schweigen». Wer das «Implementierte» als Substanz, zuträglich für die Person, brauchbar «übersetzt», ist zweifellos ein «Richter» oder «Experte», der großzügig «universelle Standards setze». Sprachwandel prägt langfristige Tendenzen, die eine kulturelle und soziale «Verwandlung» einlösen: Das Wort «Entwicklung erscheint als Naturvorgang», aber aus der «*Handlung* der «Entwicklung» wird um 1800 eine *Veränderung*, deren Urheber und Gegenstand ungenannt bleiben» (Uwe Pörksen). Beherrscht dieser schleichend-rationale «Verwandlungs»-Imperativ nicht nur die Sprache, ihre Metaphorizität und Metamorphosierung, sondern auch interaktionelle Formen menschlicher «Angepasstheit»? Sprache hat keinen aufdringlichen «autoritären Anstrich» (Uwe Pörksen), wenn sie in handlungsorientierter Freiheit sowohl emphatische Anpasser «ausstattet» als auch empathische Zweifler autorisiert.

Ein ähnliches Gegenwartsthema ist ein über viele Jahrhunderte zurückreichendes Konfliktfeld, das seit dem 9. Jahrhundert mit dem Mittelmeerraum sowohl zum «Impulsgeber interkultureller Diplomatie» (Nikolas Jaspert/Sebastian Kolditz) als auch zur Diversifizierung der Mächte im 11. und 12. Jahrhundert beitrug. Das Zusammentreffen von Menschen, in deren Kreis sich drei monotheistische Religionen repräsentierten, intensivierte zudem die «Wirkung des religiösen Feldes», lieferte dadurch die «Basis

für ein konfliktreiches Gegeneinander» und «verstärkte bestehende kulturelle Asymmetrien» (Nikolas Jaspert/Sebastian Kolditz). Ihre Nachwirkungen waren noch weit in der Frühneuzeit zu spüren, die auf die «Identitätsbildung durch Rezeption und Abgrenzung im Islam und Christentum» (Holger Arning) Einfluss nahm. Soziolektisch «gemischte» Lebensformen, in denen Nachfahren aufgrund ihrer Herkunft Merkmale einer sog. «Hautfarbenverteilung» aufwiesen, bekamen in der unterhaltenden und wissenschaftlichen Literatur des 19. bzw. 20. Jahrhunderts sprachlich-instabile, distanziert-skeptische oder begrifflich-abwertende bzw. «rassisch-orientierte» Termini: Während Andreas Gryphius (1616–1664) in seinem Drama «Horribilicribrifax Teutsch. Wehlende Liebhaber» (Breslau, 1663) radebrechende «Sprachmischer» des Italienischen und Französischen mit ihrem spontanen Kauderwelsch spielerisch zu betrügerischen Aufschneidern und Feiglingen ernannt sowie seine Satire gegen hochmütige und weltfremde Gelehrte gerichtet hat, wandten sich Gegner der «identischen» Kultur- und Sprachmischung entschieden gegen sprachlich mangelhafte Übereinstimmungen, verzerrende Bilder und sinnwidrige Missverständnisse.

Übersetzungsdiskussionen, die ««Sprache» als Rede bzw. System («art»)» in naturgewollter, literarischer, charakterlicher oder «art»-spezifischer Abstammung zwischen «Bedeutung, Bezeichnung und Sinn» (Birgit Stolt) unterschieden, präzisierten aber im Detail nicht «edle» bzw. «blutreine» Tendenzen. Erst im Prozess der allmählichen «Öffnung» patriarchalischer Traditionen und einheitlicher religiöser Familienstrukturen instrumentalisierten vorverurteilende, politische Signalbegriffe wie «Mischgötter», «Mischvolk», «Mischkulturen», «Mischgesellschaft», «Mischlinge», «Mischtypen», «Mischwesen», «Mischehen», «Wortmischung» «Sphärenmischung» oder «Mischphänomene». Okkupatorische «Ausgangsingredienten» der «Mischlinge» in den Kolonialreichen – entweder in den sog. «rot-weißen», «schwarz-weißen», «gelb-weißen» Hauttönungen oder in «christlich-heidnischer» (Ulrich Müller) Wirklichkeit – wurden nicht anerkannt, sondern im Vorurteil diskriminiert als «unreine Zwischenwesen», was nichts anderes war, als das abwehrende Vorurteil unterstellter Doppeldeutigkeit oder stigmatisierender «unreiner» Verschiedenheit. Vorsätzlich «geswitchte» Kriterien, die «Mischungen» (ahd. «miscunga»/mhd. «mischunge») gesellschaftlich intendierten, schienen an Wirkkraft zu verlieren, da langfristig literarische Anspielungen mit den genealogischen Möglichkeiten differenzierender Veränderungen zugleich familiäre Abweichungen überspielten. Erzähltes Leben in Freiheit oder Unfreiheit ist stets bezogen auf «gelebtes Leben», somit das Maß seiner Möglichkeiten, Mythen, Wirk-

lichkeit, Entfaltung und Erlösung. Es ist auch ein Experimentierfeld seiner Schwierigkeiten oder seines Scheiterns, das weder die literarische Wahrheit individueller Verlaufsmuster noch die freie Subjektkonstitution «farbiger Mischungen» fragwürdig macht: «Self-creation» (Richard Rorty) ist dagegen der persönliche Ausweis, ein wortautoritäres Programm eigener Zeichen, das ein elitäres Wesen ausformen will im werterhaltenden Kosmos, unabhängig von Kriterien der Reinheit oder Unreinheit. Individuell pilottierende Entgrenzungstendenzen, die rational «formgebende» und natural-«gemischte» Wert- und Wortmarken aufgreifen, sind Definitions-Praktiken vermeintlich offensiver, überlegener «Imperialisten», die heutzutage durch mehr Freizügigkeit und weniger Bedenklichkeit ihre Verifizierbarkeit preisen, als würde in ihren Subjektivierungen und Popularisierungen mindestens «ein Körnchen Wahrheit» stecken.

«Heilige Berge» repräsentieren kulturelle Höhenprogramme errichteter wie natürlicher «Meisterwerke», die Menschen religiös, wesenhaft und furchtsam verehrten. Ihre Fähigkeiten unterschieden sie von nichtmenschlichen, indem Menschen den Tieren in Kult und Praxis ihren Respekt schuldeten oder aus der naturgegebenen politischen Überlegenheit gegenüber dem «Polis-Tier» (griech. «zoon politikón») – wie Aristoteles es definiert hat – als literarische «Protagonisten anthropologischen Denkens» (Bernd Janowski) ihren Nutzen zogen. Den Menschen war vertraut, dass Animalisches, in dem sich menschlich-tierische Regungen und Verhaltensweisen, um sich selbst wahrnehmen zu können, sinnbildlich tätig würde, gefühlsmäßig und gemeinschaftlich zu ihnen gehörte. Allerdings konnte das Tierische selbst nicht zu Worte kommen. Homerische Gleichnisse haben das «weise» Begreifen der Welt dichterisch auch anhand des materialen Naturbildes «Berg/Fels» mit dem Thema «Mensch» (Ilias 15, 615–622) erfasst. Homers Blickwinkel wäre die bildhaft-ontologische Repräsentation, fraglos eine sicherlich komplizierte Bezugsstiftung, denn sie würde die innerste Gespanntheit als unsichtbare Erscheinung im Gleichnis von «Felsenmensch und Menschenfels» (Walther Killy) inhaltlich-dramatisch und geballt-energisch veranschaulichen. Den gefährlichen Naturgewalten, deren brausenden Stürme die Meere im unaufhörlichen Spiel der Brandung an den Küsten durch Wucht und Widerstand aufgewühlt hätten, würden allein Berge und Felsen widerstehen können. Insofern ist die Perspektive Homers im Grundbereich zweifellos rational «sinngerichtet»: Der Mensch würde den Felsen dadurch «anthropomorph» sehen, wenn er sich selber «petromorph» (Efstratios Sarischoulis) wahrnehme. Die bewusst in das Gleichnis hineinprojizierte Bedeutsamkeit suggeriert ein transparent gestaltetes konventionelles Bild-

gefüge, weil sich der einzelne Mensch «*nur so im Echo hören und verstehen*» (Walther Killy) würde. Die «Weisheit» im Grundbereich wird dann durch die Intensitätssteigerung des «so» wieder aufgenommen: Ein urteilendes Gleichnis schwächt allerdings den Gefühlsbezug des Erlebens, da der sachliche Gebrauchswert im Gleichnis überwiegt. Was die Konventionalisierung mit der Intellektualisierung «gemischt» versteht, ist eine aktualisierte Bedeutungsübertragung. Im Gleichnis zeigt sich zwar eine metaphorisch eindringliche Selbstständigkeit magisch-geistiger Beweglichkeit, doch deren fragwürdige «Sinn-Welt» der «Beziehungen und Spiegelungen» hat Jan Assmann bereits 1991 in einem Aufsatz kritisch kommentiert: «Kosmotheistisches Wissen ist eine Sache spekulativer Identifikation».

Dass der antike Gegenstand «Berg/Fels» bildlich-taugliche Nachweise ermöglichte, die bestimmte habituelle Eigentümlichkeiten modellhaft und sprachlich zwischen Mensch und Tier, Mensch und Berg/Fels oder Mensch und Reinheit idealisierten, belegt allein die Tatsache, dass er als hermeneutische «Achse» und «Konstante» religiöser Weltanschauung bis heute geschichtsmächtig ist. So ist es nicht überraschend, dass Themen beunruhigen, wenn in ihnen Aspekte der «Unreinheit» und «Mischung» polemisch behandelt werden, damit häufig alte Vorbehalte herausfordern bzw. neue Abwehrmechanismen mobilisieren. Mythen erzählen von wenigen rein griechischen Göttern, aber auch von Entwicklungen bzw. Gestaltungen, die vorgriechische und außergriechische Einflüsse aufwiesen. Ihre «gemischten» bzw. «unreinen» Charaktere – wie beispielsweise die der mythischen «Schnittentbindung» (Volker Lehmann) des «Dionysos» – hatten fremde Götter und Kulte rezipiert bzw. in sich ihre Spezifika bewahrt. Ihre beliebte «Mischgestaltung», insbesondere eine pilotierte Macht gesteigerter menschlicher Fähigkeit, überschritt nicht die durch die Erfahrung gegebenen Schranken. Die faktische Religiosität schrumpfte seit Homer und war in der klassischen griechischen Kultur den Gebildeten nahezu abhanden gekommen.

Das lateinische «miscere» (griech. «meignýnai») enthält «mischen», «vermischen» oder «vermengen» und typisiert im Allgemeinen Unsicherheit und Unbehagen, wenn heutzutage von der Erfahrung «gemischter Gefühle» die Rede ist. So läuft Friedrich Nietzsches Diagnose von 1875 in den «Unzeitgemäßen Betrachtungen» (IV, 5) darauf hinaus, dass die «Menschheit zu allen ihren Leiden auch noch das Leiden der *Konvention*, das heißt des Übereinkommens in Worten und Handlungen ohne ein Übereinkommen des Gefühls» hinnehmen müsse. «Unzeitgemäß» würde sie wie «an einem verzehrenden historischen Fieber» (II, Vorwort) erkranken. Wagners Musik, in der «die Musik unserer deutschen Meister» erklinge, sei indessen

die «Rückkehr zur Natur», die «Reinigung» sowie die «*richtige Empfindung*, die Feindin aller Konvention». Kritisch, überzeugender und distanzierter zugleich, beurteilt Roland Barthes (1915–1980) in den «Mythen des Alltags» (1957) den hier angesprochenen ideologischen Missbrauch, dessen «Sphärenvermengung» gleichsam dann entscheidend über «Natur» und «Geschichte» verfüge, obwohl eigentlich nur der Mythos «Geschichte in Natur» verwandle.

Unbestritten sind ethisch-wortlose «Zwischen-Gebilde» mit eigener Wesenheit, die in naturwissenschaftlichen Kommentaren diese als menschlich «andere» Erscheinung wahrscheinlich nicht gelten lassen würden. Ob eine sichtbar auffallende Andersfarbigkeit mit mentalen Eigenarten bzw. mythischen Erscheinungsformen bestimmter Temperamente und genuiner religiöser Wesenheit korrespondierte, wäre nach altgriechischer Denkart dann zulässig, wenn väterlicherseits in ihnen immer das materiell-ideelle Schema von Zeugung und Geburt dominiert hätte. Während die griechisch überlieferten Archái mythische und numinose Substanzen repräsentierten, benutzen heute Theologen, Philosophen und Psychologen – «außerhalb des überlieferten Mythos» – begrifflich-klassifikatorisch ein hilfreich präzises und methodisches Rüstzeug, wenn sie bestenfalls «diese Archái einer bisher unbekannten Systematik unterwerfen» (Kurt Hübner): Traditionspflege im Kleinen wie im Großen zwingt ständig zu Flexibilität, Kreativität, Reformen und Adaptationen, will sie sich nicht selbst aufgeben.

In poetischer Sprache ist die Natur als elementares Phänomen beseelter Ganzheit von Wort und Bild leichter im Vergleich darstellbar. «Fahnenworte» politisch-produktiver «Machbarkeit» suggerieren in der Hand von «Erfindern» und «Vernutzern» eine funktional-große Ausdruckskraft und symbolisieren ideologische Gestaltungsprozesse, deren «neue Mythologie» als allen geläufiger, abstrakter «Monomythos» (Odo Marquard) Sprache entzaubert, radikalisiert und tribunalisiert hat. Auch wenn Wahrheit verschiedene Wege ermöglicht, trägt das Stilmittel der Analogie nicht selten dazu bei, Trugbildern monomythischer Vergleichbarkeit ethische Vorzüge einzuräumen. Menschliche Individualität reguliert einen politisch-moralischen Kosmos im Kleinen, wenn sich Subjektivität verantwortlich zeigt: Überzeugt die Analogie mit dem Professionalitätseinsatz monomythischer «Fahnenworte», wenn zum einen die historische Kleinraum- und Großraum-Wirklichkeit verschiedene individuelle Gefühls- wie Geisteskräfte, Mentalitäten, Temperamente und Affekte zu beachten hat, zum anderen der Mensch in der Geschichte wissenschaftlich inszenierte Schablonen der Naturalisierung, Standardisierung, Modernisierung, Empirisierung, Kulturalisierung und



Generalisierung einfach übergestülpt bekäme? Kommunikative «Imperialisten» trainieren ihre systemtheoretischen Techniken und vernetzen ihre Möglichkeiten vergleichbar einem offenen Experimentierfeld.

Naturelemente erscheinen selten rein, erfahrungsgemäß immer im Zusammenhang mit anderen. In diesem Sinnkreis war und ist jeder Motivbestand kultureller Überlegenheit ein säkulares Abgrenzungsphänomen, das Haltungen bestärkt, deren Vorurteile – ohne Aussicht auf religiöse Erlösung – Umstände der Unterlegenheit vorschnell mit dem Kriterienraster der Mischsprache und Mischkultur begreifen. In soziologischer und virtueller Beurteilung sind «Dispositive *transversal*» eingeschätzt dennoch in der Lage, kreative «Prozesse der *Formaldiffusion*» (Andreas Reckwitz) für vernetzte und langfristig orientierte Innovationen ergebnisoffen zu gestalten. Politische Wachstumsimperative befließen sich neuerdings gezielter ökonomischer, präziser und verlaufstypischer Anpassungs-, Modernisierungs- und Deutungszwänge: Die Auswahl von Kriterien war bisher ausschlaggebend für Modelle, die anzeigten, was im historischen Prozess, der immer erst über den «Stellenwert des geschichtlichen Details» (Kurt Lenk) entschied, mit Herz und Verstand zur Erscheinung kam, um nicht vorschnell verhaltenspraktischen Aufstiegsmoden utopische Wege zu bahnen. Umcodierungen, Umcodifizierungen und historische Neuaneignungen sind zudem Adaptationen moderner «Erfinder», denn ihre strategische Flexibilität ist gefragt, wenn soziolektische Kulturalisierungsstrategien der Städte heute zu gestalten sind.

Bekannt sind im Verlauf der Antike und des «langen Mittelalters», darunter die «Frühe Neuzeit», die spätestens seit Empedokles (um 495–435 v. Chr.) und Hippokrates von Kos (ca. 460–370 v. Chr.) überlieferten Annahmen, nämlich die Archái des Menschen als mythische Übereinstimmung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos: Das sind die Sphären der vier Winde, der vier Elemente und der vier Tieren analogen Temperamente – Chamäleon (Luft/Choleriker), Salamander (Feuer/Sanguiniker), Fisch/Stör (Wasser/Phlegmatiker) und Maulwurf (Erde/Melancholiker). Eine jahreszeitlich bedingte Viersäftelehre ist verteilt auf den Winter mit «Schleim», Frühling mit «Blut», Sommer mit «gelber Galle» und Herbst mit «schwarzer Galle». Dass Fische keinen Schmerz empfinden würden, weil anscheinend kein Neocortex nachweisbar wäre, ist unter Wissenschaftlern umstritten. Multisensorische und motorische Dispositionen der Gefühls- und Willenskraft sind etwas Unvergleichliches, die seit den Griechen in bevorzugten Gegenständen vorwalteten. Ihre Verbindlichkeit basiert heute auf einer «geswichtten» Denkweise, einer Biologisierung oder einer gebilligten



spekulativen Generalkennntnis von «Zwitterwissenschaften». Damit scheinen sie sowohl einem «Naturell» der Temperamentenlehre durch individuelle «Zwischenstufen» der «richtigen Mischung», des «rechten Maßes», des «goldenen Mittelwegs» oder der «mäßigen Kombinationen» als auch «rituellen» Strategien eines kompetenten kultpragmatischen «Mischers» zu gleichen. Wenn in dem Maße Wetterverhältnisse, Meeresbewegungen, Stimmungen, Leidenschaften und Spannungen die «Fischmenschen» und «Landmenschen» voneinander unterscheiden können, dann stellt Staatsrechtler Carl Schmitt (1888–1985) die berechtigte Frage: «Was ist unser Element? Sind wir Kinder des Landes oder der See? Das lässt sich nicht mit einem einfachen Entweder-Oder beantworten».

## Kapitel 2

# Menschenbild und Militanz: Mythos «Blut» und «Kompensationswesen»



## Gefühlte «Verzauberung» und geglaubte «Verwandlung»: «Mischfarbiges» und nicht ganz Hasenreines

Da nicht nur in archaisch-mythischen Kulturen immer Chimären in der Rätselhaftigkeit von «Kompositwesen» nachwirken, ist ihre religiöse Relevanz und literarisch-historische Realität animalisch-vernünftiger Zwienaturen beachtenswert: Geschichtsphilosophie kann solche Zwiespältigkeiten nicht einfach durch Negation verleugnen, da «Mythen», «Literatur», «Gedächtnis», «Erfinder», «Mischer», «Architekten» und «Transformatoren» sie am Leben erhalten haben. Fiktionale Komplexität, die den Dichter der «Erneuerung und Wiedergeburt» zum «compositeur», «adaptateur» und «continueur» (Ulrich Müller) von Bild und Wort autorisiert, ist auffallend typisch für den Autodidakten, Aporetiker und Kompensator Wolfram von Eschenbach (ca. 1170– ca. 1220).

Seine literarische Singularität und seine christliche Apologetik beeindruckt als mittelalterliche Denkweise auf der Folie des scheinbar Andersartigen. Die damit evozierte bildlich-figurative Kontrastivität, historisch-illusionäre Verbrüderung oder die «eskapistische[n] Übungen» thematisieren allen Ernstes wegen der «gesellschaftlichen Misere(n)» (Peter Wapnewski) im Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert Reflexionen und Selbstzweifel zum Thema «Integration» und Militanz. Neuere didaktische Überlegungen zu «Gegenwart und Mittelalter» (Peter Jentzsch/Burghart Wachinger), in denen sich Vordenker 1977 nicht «geswicht», sondern kritisch zum Thema «Erbe als Last, Tradition als Muff» (Peter Wapnewski) geäußert haben, bearbeiten didaktische Probleme der Meinungsbildung. Ihre Angebote diagnostizieren nicht nur bloße «Adaptionen», sondern auferlegen Horizonten menschlicher Erfahrung, kluger Einsicht und kulturellen Verstehens die bohrende Kompetenzfrage, in welcher Weise «Geschichte wieder ein gegenwärtiges Problem» (Peter Wapnewski) regenerieren würde. Ziehen neue Zeiten auf, dann sind im Verhältnis zwischen Gegenwart und Geschichte nicht «Mainstream-Anpasser» gefragt. Vielmehr gehört das Wort außergewöhnlichen Menschen, Kritikern, Denkern und Philosophen. Modellartig vernünftig sind beispielsweise antike Skeptiker, Aporetiker oder Kyniker – nicht zu vergessen ist der «Zweifler» Nathanael (Joh 1, 45–51), der unter einem Feigenbaum gesessen hat. Der «Feigenbaum» (lat. «*ficus carica*») bezeichnete nahezu in allen antiken Mittelmeerkulturen das urwüchsig-ekstatische Symbol der Fruchtbarkeit, der Sinnenfreude und des Wohlbefindens. In Griechenland besaßen die Früchte aphrodisische Eigenschaften:

Der Feigenbaum war nicht nur dem Halbgott «Dionysos» heilig, sondern symbolisierte die Vereinigung des männlichen und weiblichen Prinzips.

«Zweifler» sind keine Weltverbesserer, wohl eher «Kompensationswesen», die «stark im Glauben» waren und «Gott die Ehre» (Röm 4, 20) gaben. Griechischer Rationalismus und christliche Vorstellungen von einer «Natur sakramentalen Charakters» überlagerten sich in dem Maße, dass sie «geistliche Wahrheiten symbolisierte[n]» (Alistair C. Crombie). Gegen Ende des 12. Jahrhunderts und im frühen 13. Jahrhundert entstanden aus der Überlieferung der griechischen und arabischen Naturwissenschaft allmählich eine «neue, bewußt empirische Naturwissenschaft», die Alistair C. Crombie als «Renaissance des 12. Jahrhunderts» bezeichnet hat. Diese naturwissenschaftliche Emanzipation bereitete den «Weg für radikalere Änderungen im 16. und 17. Jahrhundert» (Alistair C. Crombie) vor. Gelehrte Neuorientierungen wie die des Peter Abaelard (1079–1142) rückten am Beispiel des Menschen die «Bedeutung des individuellen, materiellen Dinges in den Vordergrund», so dass die «Beobachtung von Einzelheiten neuen Antrieb erhielt» (Alistair C. Crombie).

Sichtbare Besonderheiten der «Reinheit», «Unreinheit» und «Mischung», die mittelalterliche Menschen im Bild des «heilig-reinen Blutglaubens» bestimmten, ließen die Kreuzritter in ihrer Weltsicht weiterhin militant befangen sein. Wer aber bereit war, Lebensgefühle in der Begegnung vielleicht zu korrigieren, hatte transreligiöse Erfahrungen mit Muslimen vor dem Zeitraum der Kreuzzüge gesammelt. Die im Jahr 632 n. Chr. einsetzende ««muslimische Expansion»» bewegte einen Heerführer 711 zu einem ««Sprung» über die Straße von Gibraltar», mit dem er darauf in «knapp zehn Jahren große Teile der Iberischen Insel» (Klaus Herbers) unterwarf. Im Westen und Osten des Mittelmeerraums waren verschiedene Religionen und Kulturwelten erst in Sizilien, dann in Spanien des Jahres 1085 mit der Einnahme von Toledo und wenige Jahre später im «Kampf um die Heilige Stadt» mit der Eroberung Jerusalems 1099 aufeinandergestoßen. Wie im Emirat von Cordoba herrschten dort seit dem 9. Jahrhundert «Konfrontation und Koexistenz» (Klaus Herbers). Kriegerische Konflikte weckten in der menschlichen Natur als «Kompensationswesen» immer wieder Angst und Aggressionspotenziale, die das vom Schöpfer gegebene Naturrecht, die Korrelation von Glaube und Vernunft sowie den guten Willen der Menschen verwirrten. Die «Einheit des Mittelmeerraumes» war zudem nicht nur «zerrissen», sondern ihr «wirtschaftliches Geflecht» war schwer erschüttert, nicht mehr vergleichbar mit einer «Genese pazifizierter Räume» (Wolfgang Eßbach).

Nahezu vier Jahrhunderte, vom 6. Jahrhundert bis zum 11. Jahrhundert im «Heiligen Land», haben «Zweifler» in ihrer Haltung bestärkt und in ihren Begegnungen mit anderen Kulturen zu Korrekturen angeregt. Der israelitische Archäologe Gideon Avni publizierte 2014 sein Buch über «Byzantinisch-islamische Übergänge in Palästina» (engl. «The Byzantine-islamic Transition»), das ein im Orient und Okzident jahrhundertlang verbreitetes Geschichtsbild von vorausgehenden zwanghaften Bekehrungen und kulturellen «Transformationen» bzw. «Verschmelzungen» – allerdings zugunsten des Islam – zu korrigieren scheint. Bernhard von Chartres (gest. 1124) oder Bernardus Silvestris (um 1085–1160), die beide theologisch-philosophisch auf platonisches Gedankengut zurückgriffen, befruchteten als hoffnungsvolle Zweifler die Glaubenstradition: «Wir sind wie Zwerge, die auf den Schultern von Riesen stehen. So können wir mehr sehen als sie und können weiter sehen, nicht weil unsere Augen schärfer sind oder weil wir größer sind, sondern weil wir höher steigen können dank ihrer Riesengröße».

Auffallend dafür ist ein «Vorbehalt» (engl. «with a grain of salt»), der zwar «regional differences» bestätigt, aber generell – was nichts Besonderes ist – ein Geschehen verneint, das einen «uniform process» abbilden würde. Avni's «Entwicklung zu einer neuen Annäherung der byzantisch-islamischen Umformung» (engl. «development of a new approach to the Byzantine-Islamic transformation») vom sechsten bis elften Jahrhundert konterkariert die Vorstellung, dass mit ihr – als Folge einer «neuen Einsicht in die Umformung von Siedlung und Gemeinschaft» (engl. «new insight on the transformation of settlement and society») – jüdische und christliche Lebensformen weitgehend verschwunden gewesen wären. Ein unvoreingenommener Augenzeuge und Beobachter, der weitgereiste arabische Geograph und Historiker Al-Muqaddasi (940–991 n. Chr.), überlieferte 985/988 n. Chr. in seinem Hauptwerk «Die schönste Aufteilung, handelnd von der Kenntnis der Länder» (arab. «Aḥasan al-Taḳāsim fi Ma'rifat al-Aqālīm») detaillierte Eindrücke aus der Zeit um 965 n. Chr., die sich beispielsweise auf seine Heimatstadt Jerusalem bezogen haben. Unverblümt negativ kommentierte er dort das Zusammenleben jüdischer und christlicher Gemeinschaften, denn Al-Muqaddasi beschrieb Jerusalem wie ein «goldenes Bassin mit Skorpionen gefüllt» (eng. «golden basin full of scorpions»). Der Übersetzer B. A. Collins fügte 1994 erklärend hinzu, dass diese Belegstelle offensichtlich aus einem jüdischen Text stammen würde. Skorpione wurden im angegebenen Zeitraum als Ausdruck des Militanten, Gefährlichen und Hinterlistigen verstanden.

Die dingliche Siedlungskarte von «Palestine and Jordan» veränderte sich dramatisch zwischen dem 6. und 11. Jahrhundert. Im 11. Jahrhundert verursachte das heftige Zusammentreffen von politischer und ökonomischer Unbeständigkeit eine die Menschen bedrückende Krise, zu deren Verschärfung noch eine Reihe von natürlichen Katastrophen wie Erdbeben und Dürreschäden beigetragen hätten: «Niedergang und Sturz folgten» (engl. «Decline and fall followed»). Avni kommt mithilfe materieller Begrifflichkeit von «Transitionen» bzw. «Transformationen» zu dem Schluss, dass bis in die Zeit vor dem ersten Kreuzzug, der die Eroberung Jerusalems im Juli 1099 besiegelt hatte, Palästina gemeinsam von Christen, Juden und Samaritanern friedlich bewohnt gewesen war. In der «Early Islamic period» war die kulturelle «Transformation» nicht «abrupt», stattdessen habe es einen «allmählich entwickelnden Prozess mit vielen Abstufungen und Nuancen» (engl. «gradually evolving process with many more gradations and nuances») gegeben. Keinesweg habe der «slow process» den Muslimen als Antrieb zur Verdrängung religiöser Gemeinschaften gedient.

Archäologische Funde, dingliche «Arguments in Stone», sind der wortlose Auslegungsmaßstab: Auf ihrer Grundlage würde die «Islamization» indes «ein viel milderer Bild» zeichnen, «in dem die politische und religiöse Toleranz den Ton der Beziehungen zwischen verschiedenen ethnischen Gemeinschaften in Palästina» (engl. «paint a much milder picture, in which political and religious tolerance set the tone for the relationships between various ethnic communities in Palestine») bestimmt habe. Erst der Sieg über die Kreuzfahrer und die Rückeroberung Jerusalems im Jahr 1187 durch Saladin (um 1137–1193) hat dann 1291 endgültig zur Vertreibung der Kreuzfahrer geführt, die zuletzt aus der Hafenstadt Akkon vertrieben wurden. Amerikanische Kulturwissenschaftler und Historiker wie Paul M. Cobb oder Niall Christie erweitern historiographische Zusammenhänge und relativieren wissenschaftliche Auslegungen der Kreuzzüge.

Während im Generellen die historische Überlieferung der Kreuzzüge aus europazentrischer Perspektive durch islamische Quellen ergänzt und differenziert wird, beschränkt sich Avni im Partikularen für die Zeit vor den Kreuzzügen auf seine dingliche «Prozess»-Diagnostik archäologischer Erkenntnisse, die seit mehr als dreißig Jahrzehnten vorlägen. Danach wäre die Islamisierung Palästinas, die erst an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert begonnen hätte, nicht nur eine völlige Neubewertung, sondern würde ein bislang sorgfältig gehegtes Geschichtsbild verändern. «Transformative milderness» pilotiert nunmehr Motive gradueller Sinnbedeutung für die Dialog- und Kompromissbereitschaft: Begeisterte Emphase,

die Lausters «Verzauberung der Welt» bestimmt, konkretisiert seine im Einzelnen selegierte Weltherrschaft, die sich bevorzugt in den Machtkämpfen zwischen Papst und Kaiser bzw. der Rechtfertigung von Kreuzzügen und Ketzerverfolgungen ausgewirkt hat. Einerseits haben «Verzauberungsexzesse» – allerdings kritisch kommentiert – im «Kampf ums Paradies» (Paul M. Cobb) eine «Grausame Vernunft» zur «Kultur der Gewalt» (Jörg Lauster) «verdunkelt», andererseits hat die geistig-geistliche «Verzauberungswelt» das Lebensgefühl der «Kompensationswesen» geschärft für ein «verwandelter Licht», das im «Blutmythos» die Wirklichkeit «erhellte» hat. Mit dem Hunger nach Wissen und Bildung exemplifiziert Lauster das 12. und 13. Jahrhundert anhand von Heiligenvita, Universität, Kathedrale und Dantes «Göttliche Komödie». Beispielhafte effektive «Verzauberungswerke» demonstrieren die andere Seite des kulturellen Wesens – ein heiliges Ensemble gefühlter «Verzauberung», das in globaler Perspektive die soziale wie humanitäre Verantwortung auf Dauer zu überfordern scheint.

In dieser Leitlinie entwickelt Lauster durchaus eine «transformative milderness», eine nachträglich angleichende Aufwertung der «Katharer» (wohl griech. «katharoi»), obwohl sie, die «Reinen», die seit dem 13. Jahrhundert durch Ablautungen «Ketzer» (Rupert Lay) genannt wurden, von ihren christlichen Gegnern abschätzig als Unruhestifter einer Irrlehre bekämpft wurden. Lausters «Verzauberungskonzept», in der Verwendungstradition eine Kompensation der Erlösungstat im Blut Christi, ist als Ablehnung des Bösen konsequent. Weniger überzeugend ist Lausters Behauptung, nach dem blutigen Untergang der Katharer hätten zwiespältige Ideale von «Reinheit und Protest» in den «monastischen Bewegungen der Franziskaner und Dominikaner» fortgelebt. Christliche Reinheit von Herz und Seele ist im Streben nach Glaubwürdigkeit und Vollkommenheit das «Reich in Person» oder die «Inwendigkeit des Menschen» (Joseph Ratzinger-Benedict XVI.), dessen Primat Gottes sowohl die Christen rechtgläubig einte als auch sie in der Konsekration gegenüber Ketzern und der Häresie trennen sollte: Historische Konstruktionen pilotieren Ziele, integrieren bzw. synthetisieren Differenzen und methodisieren den «Protest», aber schaffen keinen Status der «Gnade». Sind monastische Armutsideale «ohne die Katharer nicht zu verstehen» (Jörg Lauster)? Synthetische Verzauberung ist eine einheitswissenschaftliche Machbarkeit, die den Geist der gegenwärtigen «transformativen milderness» auszeichnet.

Im Spiegel von Wissenschaft und Literatur ist eine neue Sicht der Verhältnisse, gewissermaßen ein historisches Kulturzeichen «poetischer milderness», das den Orient und Okzident gleichermaßen betraf, aus



okzidentaler Sicht stärker zu beachten. Als seit dem 11. Jahrhundert Religionen zusammen mit Kreuzzügen ins Blickfeld rückten, machten schon zeittypische Reaktionen auf sich aufmerksam. Interessant ist ein literarisch-fiktionaler Beitrag, der das Spannungsfeld von ritterlich-poetischem Aufbruch und lebensbedrohender Häresie zu kompensieren suchte. Nahezu zeitgleich hat die mittelhochdeutsche Literatur wahrscheinlich kulturell-seelische Dispositionen zwischen «Gott» und «Menschenbild» (Michael Zichy) zum ersten Mal im «Parzival» reflektiert: «Und was er tat zu unserm Frommen / Da der Allerhöchste mild / Uns zu Liebe ward zum Menschenbild» (übers. v. Karl Simrock aus dem Mhd: IX. Buch, V. 462, 22 f.: «er hât vil durch uns getân / sît sîn edel hôher art / durch uns zu menschen bilde wart»). Parzivals bildlich-körperliche Wertung im Ganzen – als ein «Kompensationswesen» – durch Wolfram von Eschenbach, der offensichtlich wie ein religiös-mitfühlendes, nachdenklich-individuelles und einsichtiges «Ich» in seiner Zeit auftrat, relativierte zeitbedingte orthodoxe Standpunkte des sozialen und politischen Lebens. Aus verschiedenen Raum-Bauteilen zusammengefügt, erzählt Wolfram im 15. Buch des Epos «Parzival» (ca. 1200– ca. 1210) den Bruderkampf zwischen den Söhnen Gahmurets, dem okzidentalisch-ritterlichen Christen «Parzival» und dem orientalisch-ritterlichen Heiden «Feirefiz». Dem allwissenden Erzähler, dessen stilistische Ansicht sich in der epischen Mischform zwischen historischer Wirklichkeit und literarischer Fiktion sowie neuerwachenden didaktischen Absichten entfaltet haben mag, ist bekannt, dass beide Kämpfer in Wahrheit eine Person sind: Sie seien «doch im Grunde eins» (mhd. «*die nante ich ê für einen*»), denn es trüge «ein jeder das Herz des anderen» (Nicole Müller). Diesen übereinstimmenden, naturgegebenen «Kompensationswesen», die naturrechtlicher Ausdruck der vom Schöpfer in gleicher Weise geschaffenen Natur ist, entspricht eine literarisch-psychische Soziabilität, deren Eigenschaften indes von dem in die Herzen eingeschriebenen Gesetz abhängig sind. Argumentierte Wolfram in dem Glauben, Feirefiz sei «nicht nur das listige Werkzeug des christlichen Gottes», sondern Parzival würde – aufgrund der introspektiven Methode «moderner Tiefenpsychologie» beurteilt – den Konflikt mit «sich selbst» (Ulrich Müller) austragen und überwinden? Dadurch erführe er nach Müller eine «Renaissance», eine «geistige und geistliche Wiedergeburt», der eine «äußere und innere Selbstüberwindung» entspräche. Gottes gnadenvolle Handlung inspiriert ein «reines Herz» (Ps 51, 12) als «Animam, Intellectum, Voluntatem, Affectum» (Birgit Stolt) – das ist die Kompensationsfrage.

Was Wolframs Imagination als literarisches «Concordia-Lexem» darstellte, schien langfristig nicht nur große Veränderungsschübe abzubilden,

sondern erlebte seit den 1970er Jahren das Wiederaufleben eines «Imperativ[s] permanenter Innovation» – gleichsam institutionalisiert, universalisiert, politisiert, pilotiert und «scheinbar alternativlos» eingebettet in eine vernünftige, «verbindliche gesellschaftliche Ordnung» (Andreas Reckwitz). Nur in diesem «heterogenen wie wirkungsmächtigen *Kreativitätsdispositiv*» würde sich Feirefiz in den von Nicole Müller zitierten «*Wahrnehmungs- und Identitätsstrukturen*» bewegen. Damit beschreibt sie anscheinend ein «besonderes Geschöpf Gottes», an dem sich ein «Wunder getan» habe. Das Denken und Handeln beider Ritter ist in der Tat jedes für sich genommen tugendhaft, wobei ihre kulturelle «Spielqualität» als «wichtiges agonales Element des gesellschaftlichen Verkehrs» (Johan Huizinga) komplementär für «Kompensationswesen» erscheint: «Dichterische Schöpfung» dient der «Erörterung über den Zusammenhang von Spiel und Kultur» (Johan Huizinga). Dabei ist die für Feirefiz inkorporierte Bezogenheit von «Identität» und «Magie» eine weitergehende gestaltlose Mystifikation, schlichtweg eine theoretisch-pilotierende «Verschmelzung», als wären Dispositionen des anerkannten Eigenen mit denen des fremden Anderen einzig und allein als «unverbindliche Unterhaltung» und des «Lebens Buntheit als Breitwand-Vorführung» (Peter Wapnewski) einzuschätzen.

Der im Epos bis dahin unerkannte Feirefiz, ein Sohn Gahmurets mit der dunkelhäutigen Belakâne, der «schwarzen Mohrin» (mhd. «swarzen Moerinne»), kompensiert sichtbare Religionsprobleme zwischen «Himmel und Hölle» (mhd. «des himels und der helle»): Das sind sowohl akzidenzielle Merkmale schwarz-weißer Hautfarbe in inszenierter ««Ausgefallenheit»» (Heinrich Hüning) als auch substanzielle Botschaften einer ritterlich handelnden Individualität. Primär gemeint ist eine kritisch vermittelnde, menschliche Ambition, die auf die Zeitumstände durch eine «Metamorphose der Sprache» (Heinrich Hüning) verantwortlich, geschickt und weise reagieren würde. Doch wird so ein literarischer Hintersinn der Wahrnehmung von «schwarz und weiß» und von «gut und böse» durch die dingliche Äquivokation «innerer Augen» möglich? «Nicht nur die «Elster tuot», sondern auch die «Sprache tut» handeln und ihr mehrfacher Sinn von Bild und Wort beglaubigt ein ««tertium comparationis» für den Menschen» (Heinrich Hüning).

Verfahrensgemäße bzw. das zum Vergleich herbeigezogene Dritte der «Buchgelehrsamkeit» allein würde nicht den schöpferischen Sinnfeldern von Wort und Bild genügen, da selbst «Heiliges» hätte Gefahr laufen können, dass die Unverfügbarkeit Gottes menschlichen Affekten ausgeliefert würde. Davon wusste Paulus selbst, als er sagte, der «Buchstabe tötet, der

Geist aber macht lebendig» (2 Kor 3, 6). Die Konversion des Apostels Paulus war ein eiferndes Verhaltensmodell, gegen das sich – modern beurteilt – eine «Gegenspieler-Mimesis» (René Girard) seiner ehemaligen jüdischen Mitstreiter formierte: Aus dem Wechsel der Glaubensgemeinschaft entstand nicht nur ein neues Heil, sondern auch neue Werte, Ziele und Rivalitäten (Gal 1, 13; Gal 3, 13; 2 Kor 3, 2 f) verpflichteten zur Kompensation. Deswegen ist Gottes Wille über die poetische Qualität hinaus auch in der spirituell-«enthüllten» Wortgeschichte mächtig, wenn Christen in gläubiger Inkarnation (Joh 1, 14) oder in ritterlicher Menschwerdung das himmlische Brot der Eucharistie empfangen – allerdings ohne innere Gewaltbereitschaft, da sie Gottes Geist und Kinder sind.

In wohlverstandener Weise erschließt dann der poetische Wortreichtum das konkrete Sprachbild «*bunter Sohn*», «*bunter man*» oder im vergeistigten Sinn «aller Mannes Gestalt ein Fremder zu sein» (mhd. «*aller mannes varwe ein gast*»). Die Geistbestimmtheit als standesgemäße, spirituell-wahre Überhöhungsform ist eine christologische Gläubigkeit, die Christen beim gemeinsamen Empfang der Eucharistie eint: Der Gral, eingebettet in den geistlichen Horizont, wirkt weder areligiös noch antikirchlich, eher vorbildlich-modellhaft wie ein edles Korrektiv, das höfisch-ritterliche Ideale problematisiert. Parzivals Aufstieg ist zum Abschluss gekommen. Er duzt Feirefiz erst in dem Moment, als er Gralskönig geworden ist: «Ich kann dich jetzt gut duzen: unser Reichtum [= Macht, Vornehmheit und Herkunft, der Verf.] gleicht sich jetzt nahezu, bei mir durch des Grales Stärke» (mhd. «Ich mac nu wol duzen dich: unser rîchtuom nâch gelîchet sich, minhalb vons grâles krefte»). Parzival symbolisiert letztlich einen Bildungsgedanken und kein «Denkmuster», auch von psychologischer Determination ist nichts zu bemerken: Der «Zweifel» erschließt den Denkweg des eigenen Urteils.

Heinrich Hüning untersucht «Würfelspiele» mit ursprünglich sakralen Bedeutungen der «Würfelwörter und Rätselbilder», allerdings mit dem Vorbehalt im «Spielraum des Geistes» (Johan Huizinga), dass Gott dort selbst nicht am Würfeln teilnähme. Den ersten Versen des Parzival-Prologs weist er einen enormen Stellenwert zu. Das prototypisch dichterische Leitwort «zwîvel», würde in Form und Inhalt der Gottesverehrung mit dem Wort «Bickel» ein «heiliges Spiel» konkretisieren. Ein «(nur) einmal Gesagtes» – wie das Beispiel von «zwîvel» – ist mit einer einzigen Stelle belegten Wortbedeutung philologisch ein «hapax legomenon»: Es «ist und bleibt – solange menschliches Erkennen auf Unterscheiden und Vergleichen angewiesen ist – unverständlich» (Marie Theres Fögen). Hermeneutisch hat es damit kein Äquivalent, denn sein originärer Worteinsatz, deren

sprachliche Herkunft sich nicht etymologisieren lässt, determiniert einen lebensklugen Sinn.

Endliches Leben, das sich dem Willen und Wirken Gottes in Raum und Zeit nicht entziehen kann, erfährt im Mit- und Gegeneinander den rigorosen «Einbruch» der Ewigkeit in diese Zeitlichkeit, die sinnerschließend für das jenseitige Leben ist: Im Spiegelbild sind «beide zusammen und gebrochen» (mhd. *«beidiu samnen unde brechen»*) oder ein reflektiertes Mittel von «Zusammenfügen und Trennen» (Heinrich Hüning). Gegensätze wie Leben und Tod, Gutes und Böses oder Licht und Schatten sind biblisch «institutionalisierte» Elemente der Offenbarung und haben auch frühneuezeitlichen Anteil an der «Brechung» des «Verhältnisses zwischen *affectus* und *intellectus*» (Birgit Stolt). Denn Hoffnung und Liebe keimen im Herzen ebenso wie Glaube und Zweifel, deren Worte dann tiefreichende Zweifel wecken würden, wenn zum einen ihre Wortprophetie und Wortgeschichte, zum anderen ihr Mehrwert – beispielsweise ihr mehrfacher Schriftsinn – als kreative Farbigkeit der Äquivokationen keine subjektiven und aporetischen Handlungen im Lichte Gottes vermittelten. Noch im unvollendeten Gedicht Bertold Brechts «Der Zweifler» (um 1937) fragt ahnungsvoll das lyrische Ich: Seid ihr «einverstanden mit allem, was wird?» und «Wie handelt man, wenn man euch glaubt, was ihr sagt?»

Der polemische Literaturstreit, der sich insbesondere an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert entwickelt hatte, spielte sich zwischen den Zeitgenossen Gottfried von Straßburg (um 1170– um 1215) und Wolfram von Eschenbach ab. Gottfried richtete gegen Wolfram den Vorwurf, er verwende «Bickelworte». Was sich heute harmlos darzubieten scheint, präzierte ein gedankliches und formales Schema von «Spiel und Ernst». Diese poetologische «Mischung» der Stilarten war dem mittelalterlichen Dichter sowohl Konvention und Topos als auch bewusst und geläufig: Wolframs «Bickelworten» würden sich «Würfelworte» zuordnen lassen, denen die soziale «Übereinkunft» und das rhetorische Regulativ epideiktischen Wortsinnes allerdings fehlen würden. Stattdessen könnten Menschen ihrer Phantasie freien Lauf lassen und damit sich selbst entfalten, um dadurch sprachlich eigene Spielräume als menschliche *«bezeichnung des wortes»* (Udo Kern) zu entwickeln. Die moralisch-ästhetische Stilfreiheit des Epos, von Platon als «Mischgattung» und Reproduktion mimetischer Affekte eingeteilt, hebt die Einheit des erhabenen Stils auf, denn die profane Dichtung besaß keine ausdrückliche Ehrenstellung, vielmehr sollte das Publikum auch zu risikoreichen Wort-Assoziationen angeregt werden. Insbesondere den Geist des «Spiels» – meint Johan Huizinga in seiner Schrift «Homo Ludens» – könne

man nicht negieren, wohl aber Abstraktes, denn die hybride «Realität Spiel erstreckt sich, für jedermann wahrnehmbar, über Tierwelt und Menschenwelt zugleich». Als Kulturfaktor betone das «Spiel» den «überlogischen Charakter» im Kosmos und des Menschen «heiligen Ernst im Spiel»: Kult sei höchster und heiligster Ernst, kurzum eine heilige Handlung.

Das «Würfelwort» war das anerkannte Spielergebnis einer unregelmäßigen Ableseform. Sie kam mit weniger als sechs «Augen» der bekannten zählbaren «Würfel» aus, jedoch ermöglichte das vom «Knochen» bestimmte Wort individuell gewollte «Leistungen» bedeutungsvoller Gegenworte. Während Wolfram diesen Mehrwert zu seinem persönlichen «Programm» (Heinrich Hüning) erhob und das Publikum wohlgesinnt einstimmen oder deren Erwartungen lenken wollte, dynamisierte es einerseits das Verhältnis zwischen «Begriff und Bild», «Wort und Gegenwort» bzw. «Wert und Unwert», andererseits Verbindungen zwischen «Herz» (lat. «cor») und «Seele» (mhd. «hërz»), «Herz» und «Verstand» (mhd. «hërz») sowie verstärkend zwischen «Sinn und Unsinn» (Heinrich Hüning). «Bestimmtes» und «Unbestimmtes» bewerten beispielsweise die Trennung zwischen «schmähend und ehrend» (mhd. «lasternt und èrent») oder literarisieren ein sprachliches Netzwerk von Äquivokationen. Vorzüglich das doppeldeutig «Unvereinbare» (Nicole Müller) des Feirefiz charakterisiert das dingliche Wort «(Menschen)haut» durch das Gegenwort «Tierhaut», das dem bildspendenden Palimpsest als «beschriebenes Pergament» (mhd. «geschriben permint») vergleichbar ist. Da Wolfram die «Buchstabenweisheit» nicht «leiden» kann, erwartet er von Zuhörern sowohl eine «kreative, phantasievolle Mitarbeit» (Nicole Müller) als auch ein Mitdenken, damit Menschen den Mehrwert untereinander als «ein auf andere Weise gutes Verstehen» (mhd. «sich *anders* wol verstet») nachvollziehen könnten: Überzeugt eine Kreativität der «Verzauberung», die durch «Verwandlung» neue materielle Formen annimmt?

Die Palimpsest-Metapher dechiffriert ein «fremdes Zeichen» (mhd. «*vremdiu mâl*»), in dem «beides schwarz und weiß» (mhd. «*beidiu swarz unde wis*») vorhanden sind. Wolframs wegweisende Botschaft brüderlicher «Familienverbundenheit» (Nicole Müller) repräsentiert die Schlüsselfigur Feirefiz, die dazu dient, grenzüberschreitend über Glaubensfragen von Orient und Okzident – ohne die spezifische Erwähnung von «Mischungs»-Kategorien der «Reinheit» und «Unreinheit» – direkt als «Gegenspieler-Mimesis» zu reflektieren. Danach bezeichnet sie «institutionalisierte» Unterschiede höfischer Disziplinierungen und perfektionierter Konventionen, deren mythische Substanzvorstellungen vom Erzähler

episch «demonstriert», doppeldeutig «abgebildet», stilistisch erweitert und vor dem Hintergrund des trinitarischen Gottesbilds verteidigt werden: Beabsichtigt Wolframs Botschaft beispielhafter «Reinigung», die dem menschengemäßen Miteinander einen «poeto-logischen» Fingerzeig gibt, aufgrund der Weisheit des göttlichen Logos bzw. unter Berufung auf Gottes Nähe seine Kritik an der «Kreuzzugs-Ideologie vom überlegenen Christen und vom verworfenen heidnischen Gegner» (Ulrich Müller) zu äußern? Das kollektive Gedächtnis ist der «historischen Entelechie» fortzeugende Gestaltungskraft: Was weltgeschichtlich in der mythischen Entfaltung «Großer Gestalten» den wachen Sinn schärft, ist einzig und allein ihr ganzes Kompensationswesen. Aber erst der Ursprung historischer Wahrheit beglaubigt und sichert kulturelles Wesen als Glaubensform der «Aneignungs-Mimesis», indem «Jahrhunderte es erwidern» (Ulrich Raulff).

Im Kommentar von Michaela Schmitz attribuiert die dingliche Zweifarbigkeit am «Figurenkörper» (Nicole Müller) oder am «Sprachleib» (Heinrich Hüning) des Feirefiz den metaphorischen Ausdruckswert von «elsternfarben» (mhd. *«agelstern varwe»*). Als Mischung des Gefieders, des «Doppel-Fells» (Heinrich Hüning), wird es sowohl übersetzt mit «gefleckt», «gescheckt» oder «gestreift» (Wolfgang Mohr) als auch mit Vorstellungen der Beständigkeit (mhd. *«stæte»*) und Unbeständigkeit (mhd. *«unstæte»*) bewertet. Erfasst diese problematisch-gemischte Attribution, die an die chimärisch-fremde, materialisierte «Komposit»-Welt des Sphinx-Rätsels erinnert, die Natur als ein «genetisch-biologisches Phänomen», das jedoch von Nicole Müller bestritten wird? Neurowissenschaftlich würde eher ein Paradigmenwechsel – wird Hüning gedanklich gefolgt – denkbar erscheinen, weil dann archaisch bestimmte Verhaltensweisen, nämlich enge neurobiologische Wirksamkeiten zwischen und «Gehirn» und «Herz», animalisch-vernünftige Reaktionen stimulieren würden. Die Zeitkrise zeigt insofern ein dichterisches Selbstbewusstsein, dass «compositeur» Wolfram im Bewusstsein bedrückender Differenzen durch ästhetische Erwartungen auslösen und weiterführende kompensatorische Überlegungen anregen wollte: In seinem «wahrhaft antizipatorischen Verfahren» stellt er die «objektiv gesichert scheinende Utopie immer wieder selbst in Frage». In dem Sinne, dass ihre fiktive Wirklichkeit einerseits durch Wolframs «eigene Erfindung vermittelte Konstruktion» (Helmut Brackert) bleibt, spiegelt sich darin eine selbstkritische Zeiterfahrung wider. Andererseits enthält ihre Reflexionssituation Hinweise auf Fingerzeige, die Korrektive eines Sinn- und Weltzusammenhangs im Blick zu haben scheinen. Objektive Ordnungsvorstellungen, in denen die Einsicht des Prologs wach bleibt, dass im irdischen

Geschehen nichts «nur dunkel oder hell sein kann» (Helmut Brackert), bescheinigen Wolframs Wirklichkeit keine geruhsamen Zustände, weil sie auf seine Anschauung der Welt und von sich selbst wirkte. Wahrscheinlich handelt es sich auch um versteckte Hinweise, die sowohl auf Züge literarischer Verunsicherung als auch auf die Subjektivität des ästhetischen Möglichkeitssinns anspielen, um eine gesittete Zukunft offenzuhalten.

Die juristisch-soziale Institution «Rittertum» regelte die Würde der Weihe von Schwerträgern, die als «Ritter» ihrem Herrn dienen: Im Mittelhochdeutschen ist das maskuline Lexem «art» der ritterlichen Typik gegenüber literarisch vielschichtig und mehrdeutig, entzieht sich durch die Kompensation dem schnellen deutenden Zugriff und gilt für «angeborene Eigentümlichkeit», dingliche «Beschaffenheit», «Natur», «Wesen», «Herkunft» oder «Abstammung». Das legitimiert den Kompensationsbefund, das im «Systemdenken» um das 12. Jahrhundert – spezifisch in der Tradition Tertullians – das «Alte das Neueste» (Odo Marquard) geblieben ist: Geschichtsphilosophisch erlöst das Äquivalenzwort «Kompensation» den «Begriff des art», der bekannte Charakter- bzw. Wesenszüge wie die eines palimpsesthaften Pergament-Körpers mit der Schöpfung Gottes reaktivieren will. Auf diese Weise wird dann der «lîp», genauer Leib und Seele, über den mythenreichen «Stammbaum», der auf die vom Vater dominant ererbten Sinnsubstanzen begrenzt bleibt, in anschaulicher Bezogenheit von «System» zugleich als «art» sinnfällig. In diesem Zusammenhang wird insbesondere das patriarchalisch-familiär Überlieferte zum historisch-literarischen Kompensationsnachweis einer «lesbaren Oberfläche». Als metaphorisches «Palimpsest-Modell» würde das «irdische Sippenmodell», das weder verifizierbare Eigenschaften einer «tiernischen» Verwandtschaft noch animalisch-vernünftige Merkmale als «etwas Geschaffenes» (Nicole Müller) ins Spiel brächte, der modern-abstrakten «Herz»-Einbettung mit «zweierlei Fell» (mhd. «zwî-vel») – auch im leibseelischen Sinne des «Guten und Bösen» – zunächst genügen.

Ungeachtet eines Paradigmenwechsels, bei dem ein «methodisch kontrolliertes Vergessen» (Harald Weinrich) zwangsläufig einträte, würden universale und äquivalente Gemeinsamkeiten primär die humane Kontinuität von Adel und Ritterschaft unterstreichen. Die kämpferische Wendung «in Harnisch bringen» (mhd. «harnasch») wäre mit «Harnisch und Haut» (Heinrich Hüning) oder mit «Doppel-Fell», nämlich als «Rüstung und Haut» (mhd. «îser und vel»), im Blick auf Feirefiz kompensierend «übersetzt». Wolframs Lebensideal ist der ritterliche Christ, dem Eigenschaften wie die der Denkart des «miles Dei» gleichsam im Bildfeld der «Rüstung»



zusammenfinden. Sein dinglicher Hauptzweck besteht darin, durch vor Augen gestellte Bilder Affekte zu wecken.

Der französische Historiker Philippe Buc erwähnt Praktiken, die vermeintlich «alttestamentlichen Modellen» folgten, als er das Thema «Spätantikes Märtyrertum, die Konstantinische Wende und das Zeitalter der Kreuzzüge» behandelte: «Allmählich nahm der spätantike Krieg die Gestalt des hochmittelalterlichen Kreuzzugs an», weil Kreuzzüge – wie er betonte – «beispielhaft für das christliche Zeitalter galten». Was der Dichter von Chronisten und Priestern im «Heiligen Krieg» der «bewaffneten Wallfahrten gen Jerusalem» (Hans Wollschläger) aus dem 11. und 12. Jahrhundert durch Kommentare und Erfolgsberichte erfahren haben mag, emanzipierte sein literarisches Bildfeld «Rüstzeug» gegen abscheuliches menschliches Elend, unerträgliches Verderben, eschatologische Angst und herrschende militante Brutalität. Vielleicht konnte seit dem 12. Jahrhundert eine einsichtige Literatur im Rahmen der Offenbarung einen Beitrag liefern, wollte sie mit dem gelehrten Denksystem nicht nur die «Kreuzgustheologie, die den Krieg für die Sache Gottes mit einer Reform der christlichen Gesellschaft verband», sondern auch das Wesenhafte der «europäische[n] Kultur dauerhaft beeinflussen» (Philippe Buc). Ob die verbesserten Kommunikationsmöglichkeiten mit der Idee politikzentrierter Reformer in Einklang zu bringen sind, dass Urbans «Kreuzzug ein Sicherheitsventil für die Anarchie in Westeuropa darstellte», weil er «Gewalt exportieren» wollte, wird von Philippe Buc selbst in Übereinstimmung mit der Forschung widerlegt. Allerdings wollte Papst Urban II. seinem Feind, dem Kaiser Heinrich IV., mit dessen «Anspruch auf Führung der Ritterschaft» (Philippe Buc) vielfältige Einflussmöglichkeiten aufgrund des Gehorsams abspenstig machen. Unabhängig davon hätten die Kreuzritter – wie es Buc scheint – «den Dämonen nicht nur durch Gebet und Reinheit Schaden zufügen» können, sondern «auch durch das gnadenlose Abschlachten von Muslimen». Überzeugt darum Buc's These, dass biblische Textstellen nicht mehr typologisch, sondern «nunmehr bisweilen wörtlich» aufgenommen wurden?

Auf der einen Seite wurde in den Predigten des 12. und 13. Jahrhunderts die «Verbindung zwischen Kreuzzug und Reform zur verbindlichen Einrichtung», wie die «Tätigkeit Fulkos von Neuilly im Vorfeld des vierten Kreuzzugs» (Philippe Buc) beispielhaft zeigt. Auf der anderen Seite war der «heilige Krieg in Gestalt des Kreuzzugs» in der spätmittelalterlichen Kultur noch «bis ins 16. Jahrhundert allgegenwärtig» (Philippe Buc). So nimmt es nicht wunder, dass im Rahmen des gesamteuropäischen Gewalt- und



Schreckensmodells die Kanzlei des Zisterziensers Bernhard von Clairveaux (um 1090–1153) durch «Kreuzbriefe» gegen die «Agenten des Satans» (Wolfgang Eßbach), also die Juden, Moslems und Ketzer, systematisch unterstützte. Dazu gehörten Verfolgungen, deren vorausseilenden Unheilsahnungen von Nachrichten greulicher Bestialitäten überboten wurden. Die «Dienstpflicht gegen den Allmächtigen», die sich ausdrücklich an «*Mörder, Räuber, Meineidige und Kriminelle*» (Hans Wollschläger) richtete, hatte in diesen Kreisen eine derart hysterische Wirkung hervorgerufen, als hätten am Rhein beispielsweise die Predigten des Zisterziensers Radulf gegen die Juden 1146 das «*Tier im Menschen*» geweckt. Ursache und Wirkung bedienten ein großes Problemfeld in der Kirche wie die Forderungen nach einer Reform des Papsttums, die Ansprüche asketischer Reinheit oder die der «*Treuga Dei*» gegen Laienherrschaft, Simonie und Priesterehe. Vermittelten sie Wolfram, dem die Reformgedanken nicht unbekannt sein konnten, nicht auch Impulse zur Niederschrift des «*Parzival*»? Wolfram hatte mit Sicherheit sowohl Kenntnisse über den «*Vierten Kreuzzug*» von 1202 bis 1204 als auch über die Erstürmung bzw. barbarische Plünderung Konstantinopels im Jahr 1204. Der Kampf zwischen «*Parzival*» und «*Feirefiz*» im 15. Buch demonstriert diese tragische Konstellation im «*Kampf mit dem unerkannten Verwandten*» (Helmut Brackert): Verpflichtete demnach die «*Literalisierung oder Historisierung der Prophezeiungen des Alten Testaments*» (Philippe Buc) zum exegetischen Programm göttlicher Reinheit? In dieser biblischen Zeit, «*an der Schwelle des Echnatons*», hätte der Krieg, was so nicht nachvollziehbar ist, alle Sinnebenen der Heiligen Schrift besetzt.

Wirklichkeitsgesättigte Einwände gegen «diese oder jene Vorgängermeinung» durchkreuzen nicht unbedingt Haltungen, denen nach «*Aktenlage*» ein «*willentliches Vergessen*» (Harald Weinrich) unterstellt werden könnte. Hünings Publikation aus dem Jahr 2014, eine Neuauflage aus dem Jahr 2000, übersetzt in Wolframs einführenden Versen des Prologs das Wort «*zwîvel*» traditionell nicht mit «*Zweifel*», sondern semiologisch abstrakt oder formgebend codiert durch «*zweierlei Fell*» (lat. «*velum*»/«*velatum*»: Schleier/Hülle), jeweils das «*Herz umschließend*». In seiner Ganzheit verkörpert das Herz-Symbol eine komplexe «*konstellative*» Gegenseitigkeit mit Gott, die «*Beziehungen des Menschseins*» (Bernd Janowski) oder des «*Menschenbilds*» als Leib- und Sozialsphäre zum Ausdruck bringt.

Intellektueller Zweifel der Moderne will das Dasein Gottes – für Wolfram keine Frage – in fortschrittliche Textverhältnisse «*übersetzen*»: 1. Zwiespältigkeit belastet Wolframs Selbstvertrauen, ob Gott – wie ihm in der Erziehung gelehrt worden ist – wirklich sein «*Helfer ist*». Die Unsicherheit

bezog sich nicht auf Gottes Gerechtigkeit, da diese ständische Repräsentation seinen Hörern augenfällig war. 2. Wolframs Wortschatz vermittelt modernen Lesern kein klares Bild, weil dessen kategoriale Polyvalenz nicht hierarchisierte Gehalte zungenfertig «vorschreibt». Den «gleitenden» Wortgehalt «erahnte» der mittelalterliche Hörer aus dem Zusammenhang der vorgetragenen Lesung, in dem die szenische «Übersetzung» der Gefühlswerte ausgedrückt wurde. In der wortphilologischen Sprachgeschichte – zwischen Wolframs Mittelalter und der Moderne – hat sich ähnlich dem Verschiebungstropus die Bedeutung «verlagert», verändert oder neu nuanciert. 3. Die Übersetzung kann nicht immer unter den mehrschichtigen Wortgehalten den richtigen modernen Wortsinn finden. Die semasiologisch bildspendende Gleichung zwischen «Haut» und «Fell» würde den Freiheitsverlust des Herzens aufs Engste – bildspendend im Zusammenspiel mit den beiden anderen Kernworten als rätselhaftes Eingeschränktheitsein von «zwîvel» und «nâch-gebûr» – definieren wie «ein Gefängnis» (mhd. «gebur»= Käfig für Greifvögel; «Vogelbauer»=«Bauer», «Nachbar»). Aber diese archaischen, nunmehr naturalistisch «enthüllten» Zwänge des Herzens, die dem Freiheits- und Bewegungsdrang angeborener Kräfte keinen Raum lassen, würden Leidenschaften verursachen, die «die Seele zur Verzweiflung» brächten.

Historische Menschen folgten als Zuhörer einer wahrheitsbeteuernden Sinndeutung, die sprecherabhängig und vielleicht volkssprachlich-erläutert die zutreffende Wertvorstellung zu vermitteln verstand. Ein kommunikatives Sender-Bewusstsein ist dagegen weder semantisch weitläufig noch unentschlossen, so dass im Adressatenbezug zwischen Zuversicht und Zweifel kaum kommunikative «Barrieren» vernehmbar sind. Was ihm an Eindeutigkeit und Engführung jedoch nachgesagt werden kann, ist ein erleichterter Zugang zu pilotierenden Inhalten und Erwartungen sprachlicher Objektivationen: Selbstzweifel verkapseln sich eher als dingliche Impulse ihres inneren Zwiegesprächs, wenn der Zweifel am Herzen nagt. Aus philosophischem Blickwinkel wirken auch andere «göttliche» Fähigkeiten – wie die der Vernunft und Intelligenz – gedanklich auf ein Menschsein, in dessen Zwiennatur immer Zweifel, als Reflexe des Guten und Bösen, aufsteigen. Verschärfen auf Zukunft gerichtete «messbare» Erwartungen, die naturalistische Lebenssituationen aufgrund ihrer Aneignungen existenziellen Vorauswissens antizipieren, Adaptationen eines Lebenswiespalts? Abstraktionen, die in systemischer Funktionalität Optimierungszwecke soziolektisch oder «geswicht» verknüpfen, sind auch wesensgemäße «Spiegelungen» anderer Entwicklungen, deren Menschen bedürfen, um ihr

Selbstbewusstsein mit Eigenschaften kontrastiver Wesenszüge und unsteiger Verfahren bewusst auszustatten: Kognitive Selbstgewissheiten totaler Emanzipation propagieren zwangsläufig erfolgreiche Verfahrenswege der Modernisierung, Rationalisierung, Operationalisierung, Ästhetisierung und Literarisierung.

«Aufrichtige» Selbstfindung ist dem lateinischen Adjektiv «securus» gemäß ein «zuverlässiger» innerer Wegweiser, mit dem sich – vergleichbar einer sprachlichen «Metamorphose» – sukzessive und subjektiv-moralisch zunehmende «Helligkeit» verbindet. Sind dann Angst, Furcht und Schrecken, in deren Begrifflichkeit ebenso Gefühle wie Liebe, Glaube und Hoffnung gründen, Werte-Dispositionen einer Zwienatur, die göttliches Einwirken durch beherrschbare Formen des «Zweifels» bedenkenlos mit «Verzweiflung» gleichsetzen? In ontologischer Übersetzung bezeichnet die medizinische Diagnose «Brustenge» (lat. «angina pectoris») eigentlich «verhüllte» Symptome, deren Ursachen eventuell psychosomatischer Beengtheit eine innere Korrespondenz mit der Existenz mythologischer Bildinhalte assoziieren. In Wolframs psychophysischer Modell-Eigenwelt wären das entweder prädiktive Impulse animalisch-vernünftiger Schreckensmomente und Leidenssignale oder die angeborene, verborgen wirkende Sinnenwelt, die das kulturelle, soziale und poetische Schmerz- und Leidensgedächtnis in Formen der metaphorisch-lebendigen Erinnerung geprägt hätte: «Einmischung», Selbstverständnis, Selbstübung und Selbstzweifel qualifizieren nunmehr den Dichter zum Weisen, «homo compensator», «Proto-Mischer», Visionär und Weltpriester einer umfassenden Wahrheit, in der Entwertungen, Entfremdungen, Zwiespälte und Entzweigungen von Geist und materieller Natur aufgehoben sind.

Die semasiologischen «Hüllen» des «Mythos», die in uranfängliche Zeiten zurückreichen und eine heilige Realität überliefern, werden heute nicht nur semiologisch, naturalistisch oder evolutionistisch «enthüllt», sondern durch ein beständiges Ensemble im Diskurs abgebildet. Vernetzte «Pilot-Worte» machen die synchronische Projektion für das pauschale «alles oder nichts» – beispielhaft im gängigen Wort «Transformation» – in der signifikanten Zeitstruktur scheinbar verbindlich. Ob dann die Kollektivsymbolik ermöglicht, diachrone Inhalte zu beschreiben, bleibt subjektiven Aussagen über die synchrone Schnittfläche vorbehalten, die anhand der Äquivalenzserien und Oppositionen methodisch zu analysieren und zu klären sind. Als Vergleich dient das Schachspiel, in dem zwischen jedem Spielzug einzelne Figuren der durchdachten Konstellation definitiv ausreichen. Aber nicht tauglich ist diese rationale Wirklichkeit, wenn ihre

geschärfte «Brillen»-Wirkung auf die «Brillen»-Wirklichkeit des Rezipienten transferiert wird. Äußerst fraglich ist zudem die Annahme, derartige Diskursstränge mit narrativen Perspektiven der Schöpfung in Einklang zu bringen, wenn es schlichtweg heißt: «Die Erzählung hat den Einbruch des Heiligen in die Welt und damit die letzte Ursache aller realen Existenz geöffnet» (Mircea Eliade).

Der «art» Gottes betrifft zwar «Herkunft **und** Anlage zugleich» (Nicole Müller), aber aufgrund der Erziehung ein Wesen, das der Erzähler mit seinem rätselhaften «*scriben*» über das naturhafte «Wie» allgemein dinglich pointiert: «*diu menschheit hât wilden art*». Der «*wilden art*» charakterisiert in seiner weitgefassten Komplexität «außerhalb der guten Gesellschaft stehend, kulturlos, ungezähmt, unerzogen». Mit dem Topos der Wildheit, einem wichtigen Motiv der mittelhochdeutschen Literatur, verkörpert Parzival aufgrund der höfisch bewusst-entfremdeten Erziehung seiner Mutter ein «wilde Kind», das in einem Übergangsstadium lebt». Seine «Befindlichkeit», deren «Beziehung zwischen Form und Inhalt» (Heinrich Hüning) changiert, gemahne – im kompensierenden Akt – an die «animalische Seite in der Natur des Menschen» und deute darüber hinaus auf eine «unzivilisierte Gegenwelt des aufklärerischen Bildungsideals» (Gaby Herchert).

Somit dient die Zweifarbigkeit des Feirefiz nicht allein dem Kontrast wie im «Elsterngleichnis», sondern die rhetorischen «Wortkampf-Metaphern» (Birgit Stolt) des «gleichberechtigten Gegner[s]» versinnbildlichen sowohl das Ideal ritterlicher Tugenden als auch das «gespielte» Schema gleichwertiger «*minne*»- und «*strit*-Fähigkeit» (Nicole Müller). Entwickeln bildempfangende Worte und die intendierte «Wort-Waffe-Gleichung» (Birgit Stolt) Bildfelder einer schöpferischen Bereitschaft für das Evangelium des Friedens, einer Glaubensdimension für beider Seelenlauterkeit, für historische Erfahrungen eines «reinen Menschenbilds» oder für «grenzüberschreitende» Gesinnungen einer «vornehmen» Mischkultur? Weiträumig vernetzte familiäre Ziele – wie die der Herrschaftsgeschlechter der Anschouwe (Anjou) und Maradan – werden schon früh metaphorisch und ordnungsstiftend im «Menschenbild» berücksichtigt. Feirefiz würde demnach wie ein sinnhaftes Bindeglied des «genealogischen Geflechts» (Nicole Müller) das edle wie «wunderbare» Vater- und Muttererbe verkörpern: In den romanischen Sprachen des 13. Jahrhunderts ist das Wort «Rasse» (ital. «razza»; span. «raza»; port. «raça»; franz. «race») nur vereinzelt belegt, in der Neuzeit hatte es «sowohl kulturelle als auch biologische Konnotationen» (John Connelly) Vom Vatikan wurde der Begriff Rassismus seit den 1930er Jahren kritisiert und als «Religionersatz» (John Connelly) 1934 vom Staatsse-

kratär Eugenio Pacelli (1876–1958), dem späteren Papst Pius XII. (1939–1958), abgelehnt.

Präsentiert sich in diesem scheinbar äußerlich «gemischten Erscheinungsbild» des Feirefiz nun «das» adlig-aneignende, patriarchalische Vorbild als «sicheres» Wegzeichen bzw. richtiges «Menschenbild» aus der religiös-politischen Krise? Das mit Vorurteilen wahrgenommene Fremde und auf den ersten Blick normabweichende, sichtbar Gespreizte ist anscheinend das Völker verbindende Neuartige Gottes, das auf den vernünftigen «Bereich der Wort-Aventiure» (Helmut Brackert) vorbereitet und ein «anthropologisches» Deutungsbild der Zukunft sein könnte. Im «literarischen» Maß sind Wolframs sprachlich-kompensierende Gestaltungsmodi, die ein Individualitäts-Beispiel des «*gemischten* [!] *Helden*» (Nicole Müller) vorstellen und poetisch-zeitgemäß konstruieren, indem sie – in der bewussten Kombination traditioneller und gespielter Mittel – entweder die Einheit wechselseitiger Kontinuität von «antiqui-moderni» demonstrieren oder einfach inhaltliche Aussagewerte wie die einer Palimpsest-Metapher qualifizieren.

Wolframs geistbestimmte Haltung, in der die ritterliche Natur aufgrund von Geschichtlichkeit gewappnet und «misch-geprägt» erscheinen würde, beginnt den «*lip*» im Symbolismus mit dem «Begriff des *art*» – wie Reto Bezzola meint – in die Sprungtrope «Allegorie» zu wandeln.

Abstrakt Vorstellbares, in dem Geschehenes und Wirkliches wie durch ein Palimpsest-Gedächtnis überliefert und «veranschaulicht» wird, repräsentiert die historisch-bildspendende Expressivität des «Hasen» als «Wiedergeburt» bzw. «Auferstehung». Aus dem Grunde ist Wolframs «Menschenbild» dem Kompensationsbild als des «hasen geselle» und dem Haken schlagenden, «scheuen» (mhd. «schellec») bzw. aufgescheuchten Hasen auf der doppeldeutig wirkenden «*wortheide*» vergleichbar. Menschen brauchen Affekte, weil sich Glauben insbesondere im Affekt vollzieht. So müssen Hasen einerseits «Hochsprünge» (mhd. «hōchsprunge») wie «auf weitem Feld» (mhd. «witweide») vollführen, um einfachen Menschen (mhd. «*tumben liuten*») das Verständnis klarer zu veranschaulichen. Andererseits rufen Affekte inhaltlich gesteigerte «Freuden-» und «Bewegungssprünge» hervor, die mit ihrer «springenden» Gefühlsintensität nicht nur ein ausdrucksstarkes biblisches Bild bezeugen, sondern dem inneren und äußeren Auge verpflichtet sind, ohne gleich Zweifel zu wecken. Dinglich illustrativ stellen sie vor Augen, dass rhetorische Effektziele eines einführenden Geistes, die Momente mit dem «docere», «delectare» und «movere» erfüllen, in wortschöpferischer, hermeneutischer, persuasorischer, evidenter, artistischer und stilistischer Wirkungsabsicht dienlich sind:

1. Die eigenwillige Wort-Bild-Verrätselung, die jedem Häresie-Vorwurf gegenüber unverdächtig erscheinen soll, wirkt nicht ganz hasenrein, wenn die «Tierhaut» des vermittelten «Pergament-Gedächtnisses» den geharnischten «Wildwuchs» der «Würfelwörter» legitimieren soll. Wenn mit «*wortheide*» beide, der «Auserwählte» und der «Sarazene», gemeint sind, dann hätten Christen und Muslime menschlich «a priori die gleiche Dignität» (Heinrich Hüning), jedoch ohne Überbetonung naturwissenschaftlicher oder philosophisch-«anthropologischer» Denkweisen. Wer diese kompensierende «Personaldeixis» so verstand, der musste wenigstens dem reflektierten Symbolismus christlich-nichtchristlicher Exemplarität sowohl begrifflich-paritätisch im «Menschenbild» als auch in der «Natur der übrigen Schöpfung für *art* der Pflanzen und Steine, der Bäume und Tiere, auch für den *art* des Wassers» (Nicole Müller) Respekt zollen. 2. Das literarische Zeugnis, das bewusstes Streben – im Ideal christlicher Personalität – nach dem unmittelbaren Gedächtnis Gottes bezeugt, versinnbildlicht Handeln in Phänomenen eines naturhaft vertrauten Wahrnehmungsglaubens, nicht nur als Eucharistie des «heilig-reinen Blutglaubens». Das «geflügelte Gleichnis» (mhd. «*vliegende bîspel*») und das «flinke Gleichnis» (mhd. «*snelle bîspel*») gelten als die äquivalente, kreative wie hermeneutisch «fruchtbare» Temporaldeixis eines poetologisch-künstlerischen Verhältnisses, mit der die Elster und der Hase sowohl dingliche Schnelligkeit und Streithaftigkeit als auch Wildheit und Wendigkeit besitzen, um dem Gegner ein Schnippchen zu schlagen.

In Wolframs Werk stiften Inversionen, Zäsuren, Wortfiguren, überspannte Vergleiche, eigenwillige Metaphern, kühne Bilder, Steigerungen und bestechende Übertreibungen aus dem genannten Grunde absichtliche deiktische Sinnphänomene, die ganzheitlich-gemischte Übergangsprozesse fiktionaler Wirklichkeit menschlich-medial begreifen. Der auktoriale Erzähler formt nicht nur eine differenziertere Gestalt, sondern huldigt dem durch Wahrheit, Mythen und Tradition bestätigten heilsgeschichtlichen Handlungsablauf, da aporetisches Vertrauen auf Recht und Frieden in der Gegenwart Gottes sowie auf die Beständigkeit durch «Gottes *helfe*» für Menschen handlungstreibend «aufrichtig» sind – im Topos «christliches Menschenbild» (Michael Zichy).

Parzival hat am Ende seines Bildungs- bzw. «Entwicklungsromans» – aufgrund der Erfahrung von Schuld und Gnade – alle Fährnisse auf dem Weg zum «Berg des Heils» erlebt. Was Parzival und Feirefiz einte und trennte steigert sich zum Kompensationsbild einer universalen Versöhnung: Feirefiz begehrt Repanse de Schoye zuliebe die Taufe, heiratet sie, die zu-

gleich Parzivals Tante und Gralsträgerin in Gegenwart des Grals ist, um dann mit ihr nach Indien zurückzukehren. Dort übernimmt er die Aufgabe eines christlichen Missionars. Ihr Sohn Johannes wird Ahnherr des «sagenhafte[n] Priesterkönigtum[s], das die Gemüter der Kreuzzugsgenerationen lebhaft bewegt» (Helmut de Boor/Richard Newald) haben soll. Während Ulrich Müller in Johannes eine «politische Phantasiegestalt des christlichen Abendlandes» erkennt, ordnet Jörg Lauster die Gestalt des Priesterkönigs den «virulentesten Mythen des Mittelalters» zu. Einen interessanten Aspekt liefert neuerdings Raimund Schulz mit seinem Hinweis auf den Reisebericht von Wilhelm von Rubruk (1220–1293) und auf die Erzählung von Marco Polo (ca. 1224–1324) – Rubruk habe Johannes nicht gefunden und Marco Polo meine, er sei auf dem Schlachtfeld gestorben. Was zählt, ist für Schulz etwas Anderes: «Der Idealisierung des Fernen Ostens als einer viel reicheren Welt haben sie jedoch erneut Vorschub geleistet und gleichzeitig den geographischen Horizont des Westens nicht unbeträchtlich erweitert». Unabhängig davon verkörpern König und «*priester Johan*» in Personalunion sowohl ein «Menschenbild» als auch ein Kompensationswesen, die als Symbolfigur zur hoffnungsvollen Rettung Jerusalems berufen ist: Wenn das Visionäre, das Konversion, Toleranz und gleichwertige Achtung einbezöge, in einem «Großen Friedensreich» überwöge, folgert dann daraus für den gottesfürchtigen Rahmen des «*art*», dass literarische Erkenntnis und dichterische Exemplarität der Selbstvervollkommnung nicht unbedingt «der» Wirklichkeit widersprechen würde?

Jedenfalls begehrten freie Bauern als «Stedinger», gemeinhin sog. «Gestadebewohner» an der unteren Weser, schon 1214 gegen die unterdrückende Leibeigenschaft auf und wandten sich als «Eidgenossenschaft» (Wolfgang Eßbach) gegen die theologische Dreiteilung von Gottes Haus nach der Ständelehre des Bischofs Adalbero von Laon aus dem Jahre 1016. Daraufhin wurden sie wegen ihres Aufstands gegen die geheiligte Ordnung als Ketzer mit Kirchenbann und Sanktionen bestraft. Nach der vernichtenden Niederlage 1234 durch ein Kreuzfahrerheer in der Schlacht von Altenesch fanden über 4.000 Bauern den Tod. Immer wieder gab es im Mittelalter in kirchlichen Zentren Aufstände – im 10. Jahrhundert in der Normandie oder 1307 im Sesiatal Italiens. Nur im religiösen Ordnungssinn hatte Gottes Vollkommenheit die des «*art*» und war des Herrschers Auftrag, der in Gottes Schrift nicht nur dessen «Wunder» bezeugte, sondern Helden aufgrund des «*art*» auf den Missionsdienst im Orient und Okzident vorbereitete: Gott ist die Zusicherung, die er als der «*höchste got*» gibt, weil sein «*lôn*» das Werk desjenigen substanziell ehrt, der in seinem Geist handelt.



Wolframs unvollendete Kreuzzugserzählung «Willehalm» (1215–1218) behandelt ausführlich den historischen Glaubenskampf und die Humanität der standesgleichen Sarazenen. Helmut Brackert indiziert mit der «Differenz zwischen Literatur und Wirklichkeit» letztlich ein «dichterisches Selbstbewusstsein», in dem – in enger Bezogenheit auf «Parzivals» Prolog – das «objektiv Heilige seine subjektive Brechung» erfährt, da im «Menschenbild» in Wirklichkeit «nichts, was auf der Erde geschieht, nur dunkel oder nur hell sein kann». Beeinflusste und beglaubigte diese «reflektierte Selbsterfahrung» des Humanen und Religiösen beispielhaft den «Vorgang eines Dichtens, in dem sich die Unsicherheit der Subjektivität und die Sicherheit des Objektiven dialektisch vermitteln»? Überzeugender ist eine Rekonstruktion, die widersprüchliche Prozesse behandelt, denn im traditionell übersetzten «Zweifel» (mhd. »zwîvel«) oder in naturalistischer Fassung von «zweierlei Fell» zeigt sich sowohl die Projektion hautenger «Zweiheit» als auch die angeborene, animalisch-vernünftige «Zwienatur», da der Mensch zuweilen in «dienest» und «lôn» gegenüber Gott zutiefst «geteilten Sinnes» oder «zwiespältigen» Glaubens ist: «Ist Zweifel nahe beim Herzen, dann muss das für die Seele bitter werden» (mhd.: «*Ist zwîvel herzen nâchgebûr daz muoz der sêle werden sûr*»). Der Topos vom Seelenadel und «schönen Menschen» (lat. «concordia»; mhd. «*diemüete*», «*riuwe*», «*mâze*» u. «*zuht*»), der die Tugend des guten Menschen schon beim jüngeren Seneca (1-65 n. Chr.) ausdrücklich im Brief 44, 5 mit den Worten «der Geist adelt» (lat. «*animus facit nobilem*») und die individuell angeborene soziale «*triuwe*» und beständige «*stæte*» mittelalterlich-semasiologisch wiedergibt, ist wie die ursprüngliche Wort-Abhängigkeit vom «Mitleid» Gottes bzw. des Menschen «Barmherzigkeit» (lat. «*misericordia*»; mhd. «*erbermde*») modern-semiologisch gefährdet.

Im dinglichen Zustand tiefsten «Zweifels» herrscht die Seelenqual einer persönlichen Glaubens- und Handlungskrise, die bis in die Neuzeit – auch nach der Erkenntnis von Schuld und vollkommener Reue – im frommen Akt der «Zerknirschung des Herzens» (lat. «*contritio cordis*») zum Abschluss kam. Handlungsspielräumen gemäß identifizierte sich darin auch die individuelle, funktionale und emotionale Einheit von Ritter und Pferd: Das überliefert die mythische Mischform «Pferdemensch», die in der griechischen Mythologie die Gemeinsamkeit von «Blutsverwandtschaft», Tradition und Umwelt charakterisiert hat. Zweifellos entsprachen ihnen in der historischen Wirklichkeit Eigenarten, die «Würfelworte» mit ihren Gegenworten für verschieden handelnde Wesensfähigkeiten bereithielten und dadurch das «tertium comparationis» normgebender Würde und Verant-



wortlichkeit verbalisierten. «Würfelworte» in Spielen sozialer Art bekundeten die sprachliche Einheitlichkeit religiöser Phänomene: Gottes Botschaft bedarf den Menschen gegenüber erstens der kirchlich-exegetischen Verkündigung, da «Wahrheit» die Interpreten und Zuhörer (Leser) als auf Gott bezogene Menschen im aporetischen Sinn einbezieht und deiktisch-handelnd verpflichtet. Zweitens sind Hintergründe der interkulturellen Krisenwelt des Staufers Heinrich VI. (1165–1197) genauso reichskirchlich bedenkenswert wie uneinige bzw. rechtlose Umstände des unabgeschlossenen Erbreichplans, die nach seinem Tode verschärft und unaufhaltsam zur Entscheidung drängten.

Diese historisch menschliche Welt scheint auf die Wahrnehmung von widerspenstigen Tatsachen-Erfahrungen hinzuweisen, da die wahre Identifikation der Gott-Mensch-Beziehung an die Autorität, Person und Nachfolge Christi gebunden ist. Heilige Gelassenheit schafft zwar Größe, aber keine Gewissheit, inwiefern in der retrograden Beobachterperspektive kulturelle Abgrenzungen oder Vorurteile bis zu Distanzierungen gegenüber dem direkt sichtbaren Erscheinungsbild verifizierbar sind. Immerhin demonstriert der mehrfache Stellenwert, dass im Laufe der Geschichte nicht nur weltanschaulich-«reine» Ansichten den Zusammenhalt der Menschen beurteilt haben, sondern auch «unreine» kulturspezifische Intentionen angesichts lebenspraktisch-pilotierender «Grenzabwägungen», «Adaptionen» «Synthesen», «Mischungen» oder «Zwangssymbiosen» ständig überprüft werden müssen. Während beispielsweise der Begriff «Temperament» schlichtweg «Mischungen», die Körper bildenden Bestandteile scheinbar physiologisch erklären, mit geistigen Unterschieden und Gemütsbewegungen der Tugenden und Fehler verknüpfen, weist «Mentalität» bzw. «Mentalisierung» ebenso auf veränderliche Wesensmerkmale hin: Beide Begriffe enthalten Projektionen psychischer Dispositionen, deren vorausgesetzten Eigenarten das Denken und Fühlen im Sinne von «Charakter» (griech. «charaktér») geprägt haben: Das «Eingeritzte» gilt heute als veränderbare Größe, die Menschen, Tiere, Sachen und Situationen gleichermaßen betrifft.

Das kulturstereotype «Charakter-Bild» vom minderwertigen «Fremden», dem gegenüber sich beispielsweise die europäische Kolonialherrschaft in Afrika, Verschleppungen in die amerikanische Sklaverei oder Fehlentwicklungen amerikanischer Kolonialisierung gegen die Indianer auf dem Weg nach Westen «befleckt» haben, wurden in übersteigerter Kriminalität noch überboten. Die nationalsozialistische Tötungsmaschinerie gegen sog. «Artfremde», Lenins blutige ideologische Rigorosität gegen sog. «Renegaten» und der «Große Terror» stalinistischen Schreckens gegen

sog. «Abweichler» sowie Stalins «Große Reinigung» (1937/38) griffen auf verbrecherische Mittel zurück, die in Straflagern des «Archipel Gulag» gegen sog. «Doppelzüngler» mit Methoden des Arbeitsterrors systematisch liquidiert wurden: Ideologische Linientreue und eisern-heroische Disziplin boten keinen Schutz, denn die skrupellose Bösartigkeit der «Personenkulte», die von «zwei unterschiedlichen Strängen eines politischen Messianismus» (Richard Overly) widergespiegelt wurden, manifestierten Ziele, um Verbrechen der «Säuberung», «Reinigung», «Aufnordnung», «Ausmerzen», «Rassenhygiene» und «Sozialhygiene» durch Zweck und Willkür zu intensivieren.

In der Kulturgeschichte hat sich das Schicksal der Juden, Sinti/Roma, Farbigen und Indianer wie in einem «Großen Mahnmal» der Außenseiter, «Bastarde», Verachteten und «Verlierer» mit beißender Schärfe ins Ungeheuerliche gesteigert. Als unantastbar «Heiliges» spiegelten dagegen religiöse und religionspolitische Themen der «Reinheit», «Unbeflecktheit» oder «Makellosigkeit» immer Kultformen gehorchender Menschen und Verhaltensweisen priesterlicher Selbstzucht wider. Unangefochten wachten Kirchenmänner zudem über die Relationalität zwischen dem Kleinen und Großen bzw. dem Partikularen und Allgemeinen sowie über christlich «reine» Wertvorstellungen, deren religiös-moralischen Konditionen klar das «Gute» vom «Bösen» abgrenzten. Was das Leben jedoch konsequent «aufmischte», das war offensichtlich die «Mischung» aus radikalisierten Ausdrucksformen auf der Grundlage kompensatorisch «frommer» Sprachreinheit, die disparate wie heterogene Kräfte der Menschen sanktionierte, situativ ihren «Kampf des Herrn zu kämpfen» (Hans Wollschläger). Zur kompensatorischen Strategie von Papst Innozenz III. (1160–1216; gew. 1198) gehörte seine heilige Repräsentativität, die am letzten Tag des 12. Jahrhunderts den «Zweiten Kreuzzugsaufruf» seinem Klerus auferlegte. Sein Entsühnungsverfahren – berichtet Hans Wollschläger – schrieb französischen Klerikern vor, Steuern zu zahlen, da sie als Gottes Werkzeug mehr Zeit «auf die Hunde- und Vogelzucht» verwendet hätten als sie zum Beistand Christi einzusetzen bereit gewesen wären.

Historische Vergegenwärtigungen eines Kulturvolks mythologisierten ihre Erfahrung, Verfasstheit und Gemeinsamkeit in der Welt nicht nur durch die Korrelation zwischen Göttern und Menschen, sondern legiti- mierten dieses Wechselverhältnis kollektiv für gemeinschaftliches Werden und Wachsen. Das war kausal eine pilotierende Bekräftigung, da sich die Ordnung des Kosmos auf das Göttliche zurückführte, das der weltlichen Bezogenheit zwischen Rand und Mitte ein himmlisches Maß der Orientie-

rung, Erziehung und Bewegung verlieh. Unter diesen weiterentwickelten Voraussetzungen – besonders bezogen auf die wissenschaftliche Gegenwart – ist die logische Kohärenz nicht die einzige «wahre Prämisse», die vom «Erkenntniskonstruktivismus» oder vom «Code-Switching» definiert wird. In der medialen Vielstimmigkeit sind Kompensationen, Signale und Hinweise wahrnehmbar, die Philosophie müsse sich schon wegen des Relativismus, des Sozial- und Neurokonstruktivismus «endlich wieder in die metaphysische Gemengelage» (Paul Boghossian) bewusst «einmischen».

Aufgerufen sind im Prinzip alle Humanwissenschaften wie beispielsweise die der Theologie und Religionswissenschaften, weil «Heilige Berge» den konstruktivistischen Planungen entzogene «absolute Tatsachen» sind oder fundamental auf «inkohärenten Prämissen» beruhen: «Natur» (Berge, Land, Meer), «Mensch» (Temperament, Angst, Handeln) und «Religion» (Götter, Kult, Fromme) erscheinen in Forschungsbeiträgen über die Antike zuweilen wie objektiv inszenierte Adaptionen. Ihre «Übersetzungen» bewerten anhand von Menschen, Gruppen sowie Völkern zum einen phänomenologische Verhältnisse pathetischer, affektbetonter und präkordialer «Angst» (griech. «agchein»/»agchone»; lat. «angere»/»angustus»; ahd. «angust»/mhd. «angest») sowie Formen des Schreckens, der «Furcht» (griech. «phobus») und der «Leidenschaft» (lat. «passio»). Zum anderen erlauben sie mithilfe von idiolektischen «Mischungen», die der «Anpassungsmethode» ein Handlungsfeld der Furchtsamkeit mit Vorzügen und Schwächen ermöglichen, dass eine auf Götter pauschal bezogene, ansprechende Formulierung in die kompensierend-«fromme» Verhaltensweise umgemünzt wird. Ob aus gegenwärtiger Sicht unabweisbare historische Mächte und Bedrohtheiten für alle antiken Menschen durch deutungs- oder wesensgleiche Variationen von «angst und bange» zwangsläufig objektivierbar sein würden, ist aufgrund der Kontingenz antiker Vielgestaltigkeit schwerlich nachweisbar.

Keine subjektiv-historische Adaptation kann seelische Vorgänge selbst im Entwicklungsprozess «verstehender Psychologie» sinnverleihend über einen Kamm scheren, da Archái, Affekte und Prädispositionen spezifische Aspekte der «Mentalität», «Furcht» und «Angst» in ihrer zeitgemäßen «schwankenden» Wechselwirkung nicht bedenkenlos vereinheitlichen können: Instrumentelle Erwartungen einer wissenschaftlichen Gleichheitsbrille können weder Ansprüche moralisch-übergreifender Sinn-Ganzheit monopolisieren noch modellprädiktive Graduierungen eines selbstgewissen Objektivismus mit absoluter Sicherheit dokumentieren. Die Selektivität mentalitätsgeschichtlicher Modelle oder die idiolektische bzw. soziolekti-

sche Selbstverständlichkeit des «Code-Switching» fordert dagegen vom kritischen Leser eigene Urteile heraus.

Weitere Gesichtspunkte kommen hinzu: Theologische Belege, die wie die antik-pagane Mythologie, die hellenistische Philosophie oder die biblische Tradition die das Meer mit Untergang, Tod und Bösem vermitteln, sind nach Ansicht «päpstlicher» Theologie in Wahrheit providenziell. Das Neue sei als das Alte bereits in der vorchristlichen Gottesverehrung vorbereitet, «übringe» in der Gestalt Jesu Christi im «heiligen Spiel» und lenke den Glauben auf ihn – wie im versöhnenden Erneuerungsprozess der Reinigung und Heilung. Diese figurative Innensicht von Abraham bis Melchisedek ist im typologischen Denken der Christusglaube. In der engen «Kopplung der beiden Sinnbezirke» (Harald Weinrich) von Bildspendung und Bildempfang konstituiert sich Luthers Bildfeld «Wortkampf» (Birgit Stolt). Zu diesem gehört das metaphorische Sprachvermögen in der unerlässlichen Spannweite, die mit dem Willen zur alttestamentlichen Lesart der Tradition, Konvention und Adaptation Leben verleiht. Wird über die idiolektische «Adaption des Christentums» (Raimund Schulz) unvermittelt im Einzelnen reflektiert, dann ist soziolektisch der «Symphonie des Ganzen» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.) Beachtung zu schenken. Heuristisch ist es empfehlenswerter, Götter verschiedener Religionen weder durch ubiquitäre «Mischungen» zu steigern noch durch eine zweckmäßige Theorie-«Bricolage» (Claude Lévi-Strauss) der Versöhnung zu entwerten: Wenn einer «Synthese der Kulturen» (Joseph Ratzinger-Benedict XVI.) wirklich wertfreie und relativistische «Mischungen» des Gelingens zugrunde lägen, dann dürfte ihnen das Vergessen des Ursprünglichen nicht inhärent sein.

Was vermag dem Druck einer destabilisierenden Veränderungsdynamik widerstehen, wenn Sinnproduzenten Charakteristika originärer, normativer und spezifischer Religiosität sprachlich unbedenklich «verwässern» oder einfach «entsorgen». Diesem schleichenden Prozess widerstehen Sprache und Methoden in der Weise, wenn sie in ausgewählter, wandelnder motiv- wie wortgeschichtlicher Sprachregelung die Religiosität überlieferter Wertehorizonte gegenüber philosophischen Positionen bewahren. Differenziert geschieht das insoweit, dass sie einerseits gottbezogenes, moralanaloges und symbolisch verdanktes Dasein, andererseits uneinheitliches, ziellos-zweckgebundene oder agonistische Verhaltensweisen differenzierend erläutern. Mitentscheidend ist auch eine prüfende Elastizität, die darauf abhebt, welche Rechtfertigung kritische Beobachter der «Gleichsetzung» objektiver Machtverhältnisse oder subjektiver Emotionen gegenüber aufbringen. Sie wären schlecht beraten, wenn sie eigene Einsich-

ten, die Erklären und Verstehen solidarisch wie kooperativ begreifen, über Bord werfen und vergäßen, dass «Drehbücher» vorzugsweise in gestalten-der Formbarkeit Geschichte und Biographien einfacher «machen», leichtfertiger «adaptieren» oder vermeintliche Zwangsläufigkeiten müheloser in Szene setzen.

Präkulturelle Kräfte, die in Gebilden mythischer Ausdrucksformen spezifische Verhaltensformen der Aggressivität und Kooperation freisetzen, differenzieren insbesondere im Denken und Handeln altruistische Eigenheiten des Menschseins: Jede kulturelle Differenzierung ist entweder antik-pagan oder biblisch aufs Ganze gesehen alttestamentlich-göttlich wie neutestamentlich-christologisch auslegbar. Insbesondere der typologische Zusammenhang ist in jüdisch-christlicher Tradition moralisch zu verstehen, vor allem seit dem spätantiken dritten Jahrhundert, da die Unvereinbarkeit von paganen und christlichen Kulturen offen demonstriert wurde – subjektorientiert und religiös in der «Gemeinschaft mit Gott» (Christoph Marksches). Die Unterscheidung ist auch epochentypisch für die Zeit, in der durch Seelenhirten den Gläubigen Visionen von «Teufel» (griech. «diábolus»; lat. «diabolus»), Hölle, Angst und Jenseitsstrafen zugänglich geworden wären: «Diese Hochschätzung und Instrumentalisierung [!] der Angst von Seiten der christlichen Denker war ein ganz typisches Element der neuen Religion» (Peter Dinzelbacher).

«Angst» ist danach sowohl eine menschliche Grundbefindlichkeit affektiven Bedrohtseins als auch ein Merkmal schleichender Prozesse, das der logischen Reflexion gegenüber dem Geheimnisvollen und Unheimlichen das Vorrecht praktischer Relevanz einräumt. Daraus kann sich auf dem Spielfeld literarischer Versuche die dichterische Toleranz als individuelle Mitgabe und soziale Prägung entfalten: Weist Wolframs mentalitätsgeschichtliche Antwort, die Parzivals Aufstieg in verschiedener Stationenfolge vom «unerfahrenen jungen Toren» (mhd. «tumber tor») bis zum Gralskönig entwickelt, nicht auf das Licht gottbezogener Ordnung und menschlicher Sündhaftigkeit hin? Wolframs kompensatorische Erzählstrategie erscheint offensichtlich in Betonung von Gottes Willen kosmopolitisch, ständisch-begründet und aporetisch nicht nur als ein «neues» Symbol gegenseitiger Achtung, sondern auch eine veränderte Grundlage zukünftiger bunter Vielfalt nicht ausschließen zu können. Das ist eine Entwicklung des Christentums, die jedoch im Namen Gottes die «Morgenröte der Moderne» (Gonzague Comte de Reynold) theologisch und anthropologisch insbesondere im Treueverhältnis des Glaubens manifestiert.

Indem wort- und motivgeschichtlich in wissenschaftlicher Interpretation auf Wesenheiten adaptiven «stillen» Gleichlaufs insistiert wird, nivellieren sie Phänomene kollektiver, individueller oder funktionaler «Identitätsmystik»: Die Konjunktur dieses anmaßenden Schlüsselworts camoufliert Charakteristika des Guten und Bösen, überspielt kulturelles Anderssein oder standardisiert andere «ontologische Denkmodelle» sowie idiolektische Besonderheiten des «Ontologienpluralismus» in «gleich-gültiger» Begrifflichkeit. Unter den realistischen Ansprüchen des gegenwärtigen ontologischen Reformgeistes, die mit den modernen verschachtelten Analysen, der zergliedernden Interpretationsvielfalt und ihrer exzessiven Begrifflichkeit hadern, sollten gelehrte Reaktionen an keine Kontroversen der Vergangenheit erinnern, in denen zuweilen die *«Angst vor der Wahrheit»* (Paul Boghossian/Markus Gabriel) den Diskurs belastet oder gelähmt hat: Zum freien geistigen Austausch über die historische Wesenheit «Mensch», dessen «Menschenbild» in seinem christologischen Verständnis an Zeit und Raum gebunden ist, gehören zweifellos Affektivität, Kreativität, Dialoge, Zuspruch, Kritik, Einwände und Widersprüche.

Beispielsweise wendet sich Wolfgang Welsch in seiner philosophischen Abhandlung *«Homo mundanus»* gegen relativistische Erkenntnistendenzen abstrakter Funktionalisierung, die völlig autonom die «Welt nach Menschenmaß» konstruieren wollen. Das überfordere zum einen die moderne «sinngabende» Perspektivität der «anthropischen Denkform», deren zeitgemäß korrigierte Anthropologie sich als «der einzigartige Begriff» in der «subjektiven, sozialen und kulturellen Konstruktion», in der systemischen, epistemischen, idiolektischen oder szientistischen *«Rezentrierung des Menschen»*, in dem endlos-hybriden Anthropomorphismus und in dem «tiefsitzende[n] Anthropozentrismus» legitimiere. Zum anderen gilt nicht für jeden «defensor fidei» der Wahrnehmungsglaube, in dem «Heilige Berge» als Tatsachen vorthoretischer Umstände entscheidend sind. Alle Menschen und Tiere haben sich den Gebirgen und deren lebensprägenden Verhältnissen angepasst, so dass Berge und Bewohner existenzielle Gewohnheiten und Neigungen vergleichbarer Lebens- und Verhaltensweisen vermitteln, die Heilsgrößen einer kulturspezifischen Redeweise geworden sind.

Die Schöpfervernunft hatte Gutes und Böses erschaffen: Wenn die «Mensch-Welt-Relation» fortan «zum Ausgangs- und Bezugspunkt aller [!] Fragen» (Wolfgang Welsch) werden soll, dann ist die Gottähnlichkeit im Ebenbild des Menschen die exklusive Herausforderung seiner Selbstdarstellung, das Gute zu leben und das Böse zu meiden. Der Autonomie-Mythos «Religion ohne Gott» (Ronald Dworkin), der sich im literarischen

Spiegelkabinett pluralistisch bricht und vordergründige Sprachvarietäten pilotiert, enthebt die Menschen nicht der Suche, alternativ nach dem Exzellenz-Modell «Religion mit Gott» Ausschau zu halten. In moderner Medizin ist der implantierte Herzschrittmacher individuell lebenserhaltend, doch das entnaturalisierte christliche «Herz» will in theologischer, kollektiver wie symbolischer Verfassung weitaus mehr, nämlich eine Ordnung des Ganzen, da ihr die genuine Dimension der Werte im «Menschenbild» innewohnend ist.

Das Wesen Gottes, das seit alters «reine» Worte im Sinnbild des Herzens geoffenbart hat, universalisierte die Wahrheitsfrage, indem sie bisher «literarisch» Gemischtes hinter sich ließ: Überdehnen nicht herkunftsblinde Exklusivpositionen modernistischer «Selbstzufriedenheit», Auswüchse kapitalistischer Marktdominanz und Eventisierungen permissiver «Satttheit» notwendige Inklusionen sozialen Zusammenhalts? Die unbemerkt «geswichte» Zufriedenheit pilotiert einen sog. «Transformationsprozess», der den analogen in die digitale Welt entlässt, beschleunigt auf differenten Handelsebenen verschiedene Reaktionen der Unternehmen, die wiederum Widersprüche zwischen konkurrenzfähiger Produktion und ihrer ethischen Entscheidung radikalisierten – aufgrund ihrer zweckbestimmten Deutungsmacht. Die arbeits- und versicherungsrechtliche Verflechtung innerer und äußerer Bedingungen korrespondiert mit der Komplexität drängender inhaltlicher, menschlicher und ethischer Probleme: In der Diskussion sind beispielsweise bioethische Aspekte des Schwangerschaftsabbruchs, der Genoptimierung, der «embryonalen Stammzellen», der «In-vitro-Fertilisation», des «Social freezing» und der «Sterbehilfe». Was ruft die schweren Bedenken institutioneller Positionalität hervor, die sich gegenüber naturalistischen Prozessen der «Dritten Kultur», fokussiert im «Kokon der anthropischen Denkform» (Wolfgang Welsch) oder im «stählernen Gehäuse» Max Webers, selbstredend zur Wehr setzt? Offensichtlich korrespondieren ökologische Zivilisationsschäden nicht nur mit einer weltweiten «Selbsterstörung», sondern auch mit einer Pandemie, die sich längst wie ein «Mehltau über uns gelegt» (Wolfgang Welsch) hat.

Kategoriale raumzeitliche Distanz ist retrospektiv zuweilen aufschlussreich. Vorzüglich die «Vermessenheit des Herzens» – abgehandelt im Aufsatz «Das Gebirge Esaus und der Berg Zion» – wird früh im Streit zwischen Israel und Edom als Dummheit, Anmaßung und Hochmut der Edomiter reflektiert. Im Ergebnis ist entscheidend, dass das zweckdienliche Kontrastmotiv geographisch im Gebirge Esaus nur den «Ort des Gerichts» und topographisch im Berg Zion primär JHWHs universale «Königsherr-

schaft» (Obd 21b) repräsentiert – theologisch den «Ort der Zuflucht und der Rettung» (Peter Riede).

«Zwei unterschiedliche geographische und theologische Größen» (Peter Riede), die eines existenziell gegensätzlichen Berg-Motivs, gestalten also das «Buch Obadja» («Obdias»/«Abdias»), das mit drei Teilaspekten der Datierung zwischen ca. 875 bis ca 852 v. Chr., zwischen 851 bis 845 v. Chr. und nach 586 v. Chr. eingeordnet wird. Prophet «Obadja» gehört zum Zwölfprophetenbuch des jüdischen Tanach bzw. des Alten Testaments. Vornehmlich im Exzellenz-Bild des Jerusalemer Bergheiligtums, Jahwes erwähntem «Berg Zion», entwickelte sich das thematisch-wahre Spannungsbild zwischen Gott und Mensch von der biblisch-spirituellen zur jüdisch-christlichen Perspektive universaler «Gegenwärtigkeit». Ihre konnotative Ordnungsmacht, exegetische Bedeutsamkeit und hermeneutische Schlüsselrolle wird nunmehr durch die Relationalität, Elastizität und Bedingung teilhabender «Weltrichtigkeit unserer Existenz» vom Philosophen Wolfgang Welsch ohne Gottbezogenheit erörtert. Artikulierte Potenziale entsprechen der Gültigkeit sprachlich-moderner Konkretionsformen, den philosophischen Entwürfen vom gottlosen «Elfenbeinturm pseudo-reiner Spekulation» (Wolfgang Welsch) und den Momenten einer Aktualität zeitgemäßer Funktionalität, die der immer ausdrucksstärkeren Reflexivität epistemischer Objektivität Gestalt und Größe verleihen. Welschs «Homo mundanus», der die edomitische Berg-Mächtigkeit in das profane Weltprinzip evolutionärer Gestaltbarkeit hat einfließen lassen, argumentiert im Bewusstsein philosophisch-welthafter Geistigkeit nicht gottergeben, sondern wie ein kulturprägender gottvergessener Determinator: «Die Sichten der Welt gehören zur Welt», denn die «Kognition ist nicht nur ein Überflieger, sie ist auch gut geerdet».

«Moderne Homozentriker» erfüllen zuweilen «Spiegelspiele des modernen Anthropismus» (Wolfgang Welsch). Subjektive Feinsinnigkeit hilft in konkreten Spielräumen nicht nur aporetische Lösungen zu entwickeln, sondern auch religiöse Anstöße zu geben, dass Zweifelnde und Handelnde über denkbare Wege reflektieren. Der historische Stellenwert vieler theologischer Konnotationen hat sich spätestens seit dem 15. Jahrhundert übrigens «zwischen theoretischem Wissen und ›beherzigender‹ Praxis» (Birgit Stolt) entwickelt, gewandelt, erweitert und mehrfach überlagert sowie veränderten systemischen «Setzungen» oder epistemischen «Übersetzungen» angepasst. Vielfach scheinen begriffliche Verhältnisse die interdisziplinäre Vermittlung von präzisierten Merkmalen durch bewusste idiolektische Sprachmischungen zu strapazieren, modernistisch-grenz-



überschreitend einen ungesicherten Relativismus zu überfordern oder mit einer scheinbar egalitären Metaphorologie zu experimentieren.

Etymologische Rückversicherungen und semantisch-treffende Rückübersetzungen sind unumgänglich, weil stilistische Eigentümlichkeiten, semantische Verflechtungen und intellektuelle «Schattierungen» auf das «Kulturerbe» einwirkten und nicht nur elastische «Identitätsprinzipien» steigerten, sondern sie schillernd, zwingend, hilfreich oder nichtssagend verfremdeten. Im Kern geht es um den tieferen Sinn, um Verstand und Gefühl: Wer klärendes Verstehen von «Sinn zu Sinn» oder mit dem Vorsatz «wortgetreu» kombiniert, ist demnach – so Birgit Stolt zum «Herz»-Beispiel Luthers – «gleichzeitig traditionsverhaftet, humanistisch und modern». Stehe die «Sache», *res*, vor der Sprache, dann sei das «*verbum proprium*» rhetorisch entscheidend und eben nicht nur kommunikationswissenschaftlich der «Text» bzw. «Kontext», d. h. noch treffender ausgedrückt, dass erst die «emotive Bedeutung» die «emphatische Übersetzung» qualifizieren würde.

Davon ist manches in Vergessenheit geraten, auch wenn es wieder optimistisch heißt, die «Begriffe der Wahrheit und des Wissens sind viel zu grundlegend, um ernsthaft in Frage gestellt zu werden» (Paul Boghossian/Markus Gabriel). Konterkarieren Konnotationen, wenn sie im kulturellen Wortgedächtnis reaktiviert werden, nicht allgemein gebräuchliche «Gespensterbegriffe» und «Absurditäten» öffentlicher Sprachmischungen, zu denen Prozesse des seichten Konformismus und der vagen Konfusion gehören? Der Volksmund kennt das Sprichwort «Viel Stroh, wenig Korn». Noch feiner behandelt gleicht vom Spreu getrenntes Korn idealiter dem treffenden Wort, das im Bereich der historisch-kritischen Methode die situative, einführende und assoziative Bedeutung konstituiert:

Erstens hat die methodologische Denkungsart ordnenden Einfluss darauf, inwieweit Authentizität und Erfahrung historischer Gegebenheiten in enger Wechselwirkung stehen mit Spezifika wissenschaftlicher Handlungsabläufe und Explorationen. Was sie vereinheitlichend herauszuarbeiten vermögen, sind Fakten der Empirie mit Theorien der Meta-Welt in Beziehung zu setzen. Zweitens ist das Recht auf verschiedene Perspektiven, denen Vorgänge der bewussten und unbewussten Subjektivität zugrunde liegen, eine Wahlfreiheit, die sich ohne Sorge vor Unterlegenheit zwischen Wollen oder Nichtwollen entscheidet: Im Wandel der Geschichte, den der «myth of cognitive agency» (Thomas Metzinger) nicht reorganisieren kann, ist der Historiker zuweilen ein sachkundiger Aufklärer, der seelenlosen Stereotypen konstruktivistischer Einheitstheorien distanziert begegnet und im

Vergleich unterscheidet, überwindet oder am Einzelfall kausal begründet, wie es wirklich gewesen ist.

Das Perfektionistische des Objektivismus steigert zum einen Kreativitätssubjekte durch Theorie-Strategien kultureller, ästhetischer, ökonomischer und medialer Muster-Dispositionen, zum anderen politisiert es die Totalreduktion gesellschaftlicher, wissenschaftlicher und ökonomischer Modelle. Überfordert heutzutage das Kreativitätsmodell die Zweisplätigkeit von Wunsch und Wollen, in der das ästhetisch Neue – wie der Empirismus – die soziale «Erfindung der Kreativität» (Andreas Reckwitz) mobilisiert? Gefragt ist eine alternative, Zusammenhänge beschreibende emphatische Logik, die der Überhitzung des Kreativitätsdispositivs Schranken setzen könnte. Selbst nicht frei von Einwirkungen subjektiver und kollektiver Umstände können Theologen, Historiker und Kultur- bzw. Religionswissenschaftler urteilen, ob das Dargestellte im Licht der Repräsentativität Sinn und Wahrheit individuiert. Was aber in diesem Zusammenhang überrascht, das betrifft Rückkopplungseffekte interdisziplinärer Systemerkenntnis. Ihre kollektiven bzw. relativistischen «Kohärenzfiktionen» (Reinhold Bichler) religionswissenschaftlicher Bezüge und Begriffe definieren heutzutage die Opportunität gesellschaftspolitischer Bedeutsamkeiten des christlichen Themas «Heilige Berge» primär aus der Außenperspektive. Exzellenz und Zentralität, auf deren zeitbedingte «Ursprünge» nicht nur altorientalische Elemente mesopotamischer, ägyptischer und indo-iranischer Einflüsse anregend, adaptiv und aporetisch eingewirkt hatten, überzeugen zweifellos – selbst im methodologischen Reduktionismus – durch tragfähige Leitperspektiven. Das macht freilich ihren Vorteil aus, da die orientierende Kontinuitäts- und Wahrheitsproblematik der Geschichte wie ein antirationaler und antiteleologischer «Störfaktor» sprachlich «gespeichertes» Bildungsgut aus der Vergangenheit in der Gegenwart bereithält.

Bezogen auf Vermittlungsprozesse, die das Wissen, Fühlen und Handeln logisch-funktional organisieren, unterstützt die Semantik Bildungsweisen und Aussagen von Sätzen, indem sie kommunikativ-instrumental – ohne Einbeziehung philosophischer Inhalte – notwendigerweise rhetorisch sein können: Die Kommunikation scheint in grammatischer Reduktion direkte Text-Sicherheit zu bieten, dagegen verknüpft die Rhetorik syntaktische Bedingungsfelder, deren Logik mit der Sprachleistung das Gedächtnis der Konnotationen freilich noch wachhält. Nicht-sprachliche Symbole sind zudem Bedeutungsträger, die in Sprache nicht nur übersetzbar, sondern zugleich auch interpretationsbedürftig sind, was wiederum durch Sprache

geschieht: Vorgegebene Sprachmodi bilden ein Symbolsystem, das zirkulär in der Lage ist, kohärent «sich selbst zu interpretieren» (Michael Hofer).

Die sprachliche «Exzellenz» auf «heiligem Boden» und die Glaubwürdigkeit biblischer Verzauberung ist den Kulturperspektiven seit langem abhanden gekommen, denn gegenwärtige Kommunikationsprozesse des gesellschaftlichen Relevanz-Diskurses haben die relativistische Perspektivität unaufhaltsamer Verschleißprozesse beschleunigt: Das Zerfließen kultureller Anamnese funktionalisiert wortkonstruktivistische Differenzverwischungen bis ins Stadium funktionaler Amnesie, als wäre die Geschichte des Christentums davon bisher völlig verschont geblieben. Gespenstische Gelassenheit herrscht dennoch allerorts, da die unkontrollierten Prozesse zwischen den Mühlsteinen «naturalistischer Entzauberung» und «anthropomorpher Miniaturisierung Gottes» (Ulrich Lüke) von einer manchmal lähmenden, bisweilen gleichgültigen Sprachmanipulation begleitet werden. Im Fokus der Ganzheit von Geist, Gehirn und Körper erscheint die Dramatik subjektiven Schmerzempfindens nicht nur die Selbstwahrnehmung sozialer Ohnmacht wie im Bild eines Volksleidens zuzuspitzen, sondern selbst Kulturoptimisten des Fortschritts sehen darin nicht mehr «bloß eine vergängliche Welle im Meer der Ewigkeit» (Kurt Nowak).

## «Pilotage» und «Code-Switching»: Biologisierung und Intensivierung

Prähistorische «Renaissancen» beleben den Diskurs, der sich theoretisch auf die «Kombination von Kontinuität und Diskontinuität» (Jacques Le Goff) erstreckt. Wenn sich die «Periodisierung», die Geschichte zur Wissenschaft erhebt, auf objektiv-«fließende» Grundlagen nicht mehr überprüfbarer Übergänge zwischen Perioden stützt, heißt das primär, dass die Theorie anhand der «Überreste» das Wort hat vor der Praxis. Dann gilt das sowohl kosmologisch für Verhältnisse zwischen Mensch, Tier und Pflanze als auch antireduktionistisch für die Entstehung des Bewusstseins und dessen Stellung in der Welt. Einzelelemente bildeten Teile, die «Unterperioden» veränderbarer «Renaissancen» (Jacques Le Goff) kombinierten, erschufen «biogene» (griech. «bios»: Leben) oder «biogenetische» (griech. «genesis»: Entstehung) Ähnlichkeiten im Ganzen. Zwei Wissenschaftler, soziologische und philosophische «Erfinder» der Herkunft, entwarfen intellektuell-generalisierende «Raumtheorien» über die Stellung des Menschen in der Welt: «Periodisierung» wird zum theoretischen Universalkonzept.

Die metatheoretische Organisation des Wissens organisiert der amerikanische Philosoph Thomas Nagel, dessen Handlungsmodell der perfektiblen Rationalisierung den soziologischen Verhaltenstheorien des französischen Ethnologen Philippe Descola (geb. 1949) intellektuell nahekommt: Im materialistischen Sinn ist gemeint eine theoretische «Entwicklung von Bewusstsein zu einem Instrument der Transzendenz, das objektive Wirklichkeit und objektive Werte erfassen kann». Diese «Hypothese einer natürlichen Teleologie» habe «Wesen von der Art entstehen lassen», die gemeinsam «ein Wohl» qualifiziere, jedoch mit einer Kontingenz, die vom Guten bis zum Bösen reiche. Seine definitiv teleologische Distanz zum erkenntnistheoretischen bzw. ontologischen Materialismus, die den «Primat der Biologie», Physik und Chemie entschieden begrenzt, gründet zusätzlich auf «einer kosmischen Prädisposition für die Schaffung von Leben, Bewusstsein und Wert, der von ihnen nicht ablösbar» sei. Selbstredende Gewissheit genügt dem Allmachtsmotiv, dass der Materialismus zum einen gar nicht ausreicht, da das monistische Bild kreatürlicher Teilhabe an der Naturordnung, die dem zentralen Mythem von Mensch und Tier zugrunde liege, eher Reaktionen ihrer harmonischen Natur in eins auf die Probe stelle. Zum anderen würde die gottlose Freiheit reflexiven Bewusstseins den «Geist zum zentralen Faktum» metaphysisch und werteorientiert erweitern.

Unbedacht dieser Frage, was das Ganze von Geist, Körper und Gehirn überhaupt ist, würde das Universum dualistische Fähigkeiten qualifizieren, biologische Handlungsimpulse zwischen «Körper und Geist», «Geist und Form», «Gehirn und Geist» oder «Gehirn und Herz» kognitiv und perfektibel zu koordinieren. Beispielsweise maschinell bildgebende Verfahren reproduzieren die Logik digitaler Visualisierungen. Apparative Hirnbilder zeigen kognitiv-verknüpfte Fortschritte, denen schon viele synthetisch-biologische Konstruktionen und informationstheoretische Reduktionismen vorausgegangen sind. Ein generell kreationistischer Sozial- und Neurokonstruktivismus, der eher der Architektonik und Handlungslogik einer nicht gottorientierten «Einheitswissenschaft» entspricht, beruht auf dem rational-formalen Reduktionismus, der einem Systemverstehen bestimmte «Einzelteile» oder «Elemente» scheinbar plausibel kohärent resp. unabhängig vom Selbst perfektibel zuordnet. Was erklären beispielsweise Korrelationen oder Kausalitäten zwischen Gehirn und Geist, dass Menschen im Leben nicht nur ihre Innen- und Außenperspektive hätten weiterentwickeln können, sondern auch existenziell und psychosozial ihre Bewusstwerdung inhaltlich ausreichend wäre, neuropädagogisch denkend einen «Weg in die Zukunft zu wählen» (Thomas Nagel)? Manifestiert etwa diese Reduktion des Selbstbewusstseins nur «zweckgebundene» Willenstätigkeiten aus der Vergangenheit, die wegsuchende Menschen inspiriert hätten, als würden Akteure in der Geschichte erreichen, was ohnehin hätte kommen müssen?

Soziale Denktätigkeiten menschlichen «Wissens», die in privilegierten Handlungssituationen den repräsentationalistischen «Besitz solchen Wissens» systematisieren, erfasst der Begriff «Divination» (Jörg Rüpke u. a.). In dieser «Vorahnung», die einer «seherischen» Weltansicht des Innenlebens, einer «Ego-Introspektion», vermeintlich analog sein soll, handelt es sich um teleologische Kräfte, die in der Philosophie, Soziologie und Kulturwissenschaft auf Grundlagen prädispositioneller, präadaptiver, idiolektischer, soziolektischer und «repräsentationalistischer» Potenziale des «Code-Switching» zurückgehen. Nicht weniger wichtig sind funktionalistische Absichten und kausale Klassifizierungsstrategien des Wissenschaftlers, die im Rahmen teleologischer Kontextfaktoren zu beachten sind. Ihre euphorisch-pädagogische Wechselwirkung beträfe vor allem die «Erschließung des Wissens und Willens der Götter» untereinander, die der «Prädisposition» des jeweiligen Menschen angepasst sein würde. In dieser Wesenseigenschaft zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft würden «göttliche Sozialpartner» (Jörg Rüpke u.a.) ihre angemessenen Handlungen reflektieren und pagane «fromme» Absichten das «Prinzip der theo-

prepeia», der Gottesangemessenheit, im «Verhältnis von Religion, Philosophie und Mythos» (Michael Erler) widerspiegelt.

In Platons Frühschrift «Euthyphron» (399–390 v. Chr.), die um 385 v. Chr. verfasst wurde, zeigte die göttlich-heilige Inhärenz im Wortfeld des Adjektivs «fromm» (griech. «hosios»), genauer im argumentativen Dialog «Was ist das Fromme?», zwischen dem weise fragenden Sokrates (469 v. Chr. – 399 v. Chr.) und dem Seher Euthyphron einen inneren Geschehenszusammenhang. Das belege die logosorientierte «Definition» (griech. «horos») von «Frömmigkeit» (griech. «hosiotēs»): «Die Menschen trennt eine Kluft von den Göttern», so dass die Polisreligion nicht als «Fundament der moralischen Ordnung» (Maximilian Morschner) fungieren könne. Während die Götter über die menschliche Moral geboten und sanktionierten, hatten die Menschen die «Ehrfurcht, ja schlicht die Furcht vor ihnen zu wahren».

Dem Aporetiker Sokrates ging es im «Euthyphron» (5c–d; 10d–11a) mit seiner «Zurückführung auf das Sinnlose» (lat. «reductio ad absurdum»), einer anscheinend unlösbaren Argumentationsform als geistiges «Frage- und Antwortspiel», letztlich um das Problem der «wahren Meinung», da im Wunschdenken das Wissen um die «*einheitliche Form*» (Euthyph 5d, 6d–e) oder die «*eine*» Gestalt (Dorothea Frede) intuitiv festgelegt wird. Kontraintuitiv kann die «wahre Meinung» kein Wissen sein, da sie sich auf die Vielfalt «inkohärenter Begriffsextensionen» (Rolf Schönberger) mit «göttlichen (Heils)verfügungen» (griech. «ta hosia») ehrfürchtiger, tugendhafter und rechtschaffener Gemeinsamkeit bezieht. Aus dem Grunde war die elenktische Frage, ob das Fromme gerecht und das Gerechte fromm ist, zugleich das «Sokratische Verfahren» (griech. «elenchos»), indem es «Meinungen» des Fragenden als Bestimmungen, Thesen oder Definitionen des «Frommseins» inhaltsorientiert überprüfte. Ergebnisse sind zudem «vorläufig», weil sie von der «Qualität der Prämissen» und dem «Vorverständnis» (Michael Erler) des Gesprächspartners abhängig sind: Im «Gesamtzusammenhang des schon Erkannten» (Peter Staudacher) zeigen Sokrates' elenktische «Widerspruchs(prinzipien)» (Uwe Meixner), dass mit ihnen der «Nachweis von Inkohärenz», die «Aufnahme der Wahrheit» (Michael Erler) und die gottgeliebte Richtigkeit einer «reinen» Handlung indiziert war. Danach sind die Götter nicht das oberste Prinzip der «Urheberschaft», sondern vielmehr mit Seelen zu identifizieren, deren Aufgabe darin bestünde, «zwischen der Welt der unveränderlichen Ideen und der veränderlichen Erfahrungswelt zu vermitteln» (Michael Bordt SJ). Denn Götter seien nach Ansicht Platons weder durch eine lebendige Haltung zu beeinflussen

noch «auf Opfer der Menschen angewiesen» (Günter Fröhlich; Euthyph 10a–15c). Aber es gehöre einfach zum «Wesen des Frommen, sich den Göttern gegenüber in Wort und Tat wohlgefällig zu verhalten» (Michael Erler; Euthyph 13d–14a). Thomas Alexander Szlezák kategorisiert dieses lebenskluge Wohlverhalten – so auch erörtert von Maxim Pylajew und Konstantin Antonow – durch die zusammenführende einheitliche Bewertung des Göttlichen, Heiligen und Reinen mit dem Frommen: «Der Mensch ist abhängig von der Gottheit».

Maximilian Morschner pointierte die «Botschaft des Euthyphron»: «Das Prädikat fromm zu sein, sprechen wir Personen oder Handlungen zu, nicht aber der Frömmigkeit. Die Frömmigkeit ist nicht fromm». Insofern sei in den «Formeln des Euthyphron» der «Gedanke der Verdinglichung der Ideen bereits angelegt». Für Forscher ist die «Sokratische Frömmigkeit» konzentriert auf den Gottesdienst: «Gottesdienst besteht ganz wesentlich in permanenter dialogischer, rationaler, wahrheitsorientierter Prüfung der Lebenseinstellung und des Handelns im Blick auf Erkenntnis des Guten und das Gutsein der Seele». Indem Sokrates den «überheblichen Charakter vermeintlichen religiösen Wissens» und damit die vermeintlich ««staatstragenden»» bzw. sichernden «Grundlagen der überkommenen Polisreligion» entlarvt, revidiert er – allerdings erst reflektiert in der «Politeia» – den «überkommenen religiösen Mythos nach Maßgabe praktischer Weisheit und eherner Moralität». Ihre «radikale Moralisierung» war in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und im frühen 4. Jahrhundert prozesshaft eingebettet in eine Zeit des Übergangs, in der die Zerrüttung zwischenmenschlicher, rechtlicher und politischer Verhältnisse im «gemeinen Volk» Athens den mehrheitsfähigen praktischen Zusammenhalt zu lockern begannen. Gegen ansteckenden «üblen Dunst» und abschreckende «Befleckung» (griech. «miasma»), die eine Verunreinigung der Seele mit dem Prädikat der Verderbnis qualifizierten, reicht nach Sokrates bzw. Platon die gerechte Strafe, um eine Handlung seelischer Reinigung durch geltendes Recht zu sühnen. Falsche handlungsleitende Herausforderungen, wie beispielsweise die Einführung einer neuen Gottheit, schamlose Verhaltensweisen bei kultischen Festen, Verstümmelungen der Hermesstatuen, Entweihe von Institutionen oder Mord, Tempelraub sowie die ehrlose Behandlung lebender Eltern, hatten offensichtlich wegen der Wirkungen relativierender Sophistik zugenommen. Folglich konnte die ursprünglich mythische Tradition in der Polis nicht mehr eine «tragfähige Basis für wahre Frömmigkeit» bieten. Aufgrund dieser mythisch überhandnehmenden Frevelhaftigkeit betont

Forschner, dass Sokrates u.a. die «menschliche Weisheit als geringfügig gegenüber der göttlichen» eingeschätzt habe.

Die klassische Tragödie, die weiterhin das überlieferte mythische Erbe pflegte, diente u. a. der Katharsis, um das psychologische Sichbefreien von inneren Konflikten auszuleben: Reinigung und Heilung gewährten die Götterfeste innerhalb der Polis. Im allgemeinen Übergang, in dem verschiedene Überzeugungen, Bindungen und Einstellungen zum Mythos augenfällig wurden, richtete Sokrates, der «bedürfnislose ›Straßenphilosoph‹» (Maximilian Morschner), nicht nur an die vornehme Athenische Jugend aufrüttelnde Fragen. Verleumdungen und Vorwürfe subversiver Impulse dominierten in den Augen konservativ-restaurativer Kräfte, die ihn für destabilisierende Fehlentwicklungen Athens mitverantwortlich machten: Seine Verurteilung zum Tode beruhte auf der Anklage einer vermeintlich jugendverderbenden «Gottlosigkeit» (griech. «asebeía»). Da im Blick auf diese Erkenntnisse die «Frage nach dem Frommen in einer Aporie» (Michael Erler; Euthyph 14b–15e) endet, ist es wegen der stets unabgeschlossenen Zweifelhaftigkeit sehr bedenklich, wenn moderne Historiker ihrerseits kultisch-rituelle Verhaltensweisen – mit deutungsgleicher Richtigkeit der Beziehung, der Einstellung und des Verhaltens gegenüber dem Göttlichen – auf «Große Räume» rigoros und zweckvoll «übersetzen» wollen: Historiker tragen nicht den Mantel einer anmaßend begnadeten Sehergabe, wenn sie den Willen der Götter – als Wahrung einer Polisfrömmigkeit – durch erdenkbare «Einwirkungen», dominierende «Einmischungen» oder generelle «Misch-Termini» funktionalisieren. Rechtfertigen sie Absichten, was jeweils als fromm oder als unfromm zu bewerten ist? Der logische Schluss, der die «bezweckte» begriffliche Wirkung auf die Ursache zurückführen soll, vermittelt weder eine historische Gewissheit noch eine objektive Gültigkeit. Es gibt eben keine sichere Kompetenz, die einer Weisheit gleichkäme, als hätte die Art einer religiös-pilotierenden «Übersetzung» bzw. einer Instrumentalität heiliger Wirkungskräfte sowohl ihre Konstruktionen beglaubigt als auch die von ihnen inszenierten Erwartungen mimetisch-fromm gesteuert. Trug ein hellenistischer König den Sternenmantel wie ein assyrischer Herrscher, «so leuchtet es unmittelbar ein, daß eine bestimmte Idee zwar über die Jahrtausende hinweg fortlebt, ihre Deutung und Verwirklichung aber jeweils verschieden ist» (Johannes A. Straub).

Was historische Handlungssituationen nicht einmal durch steuernde Hilfsmittel wie Methodologie, Wissen, Mentalität und Temperament völlig absichern könnte, gilt dennoch unter modernen Wissenschaftlern ausdrücklich für «Diskurse der Vergangenheit», die nach «gegenwärtigen



Transformationsregeln [!] zu rekonstruieren» (Jörg Rüpke u.a.) seien. Wer Geschichte mit sog. «Transformationsregeln» aus wissenschaftlicher Retrospektive von 1971 kausallogisch begründen und rekonstruieren will, beabsichtigte primär keine «Entzauberung» der Worte, Sprache und Vergangenheit. Stattdessen wird «Entzauberung» zu einem Werkzeug, das in bewusster Handhabung scheinbar evidente oder integral-«reine» Theorien nutzt, die wiederum praktisch «einleuchtende» Entwicklungen des «reduktiven Materialismus» als vermeintliche Erwartungshaltung Erkenntnisproduktionen organisieren. Derartige Antworten sind auch geschichtlich bedingt, indem sie Identitätsentwürfe, Rationalisierungskonzepte und zukunftsweisende Erwartungen fortschreiben können, die zugleich eine Polyvalenz funktionaler Programme, Perspektiven und Polymorphismen wie im «Code-Switching» aufsteigend historisieren.

Nach Auffassung Thomas Nagels ist es jetzt zweckmäßiger, die neuropsychologische und evolutionäre Forschung mit einem «bestimmten utopischen Langzeitziel im Hinterkopf zu verfolgen». Das perfektible «Ideal, eine zusammenhängende Ordnung der Natur zu entdecken», beflügelt den ontologischen Konstruktivismus des Daseins, dessen generalisierte «Reihe gemeinsamer Elemente und Prinzipien» im Endeffekt ausreichen würde. Konsequenter gedacht würde Nagels Objektivismus einheitswissenschaftlich definitiv ohne «heilige Schriften», ohne «wahre Priester» und ohne die theomorphe Rede vom Menschen auskommen. Im soziologisch kombinierten «Ideal» würden nach dem Urteil Philippe Descola's statt theoriellastiger Modellentwürfe beseelte «Prädispositionen» komplexer Wahrnehmungen für Mensch und Tier integriert sein. Die anthropomorphe Rede, in der die Augen des Glaubens unerwähnt bleiben und in der kein persönlicher Glaube als Liebe wirkt, «überspielt» die Gottesverdrängung durch bloße Zweckabsichten, als würden sie in Wirklichkeit evolutionäre «Wissenspraktiken» einer «glaubensreinen», naturreligiösen «Neuverzauberung» (Veronika Lipphardt/Kiran Klaus Patel) anerkennen: Weltumspannende «Differenzverwischungen» im hypothetischen Realismus verhandeln zum anderen virtuelle Produkte der «Selbstverzauberung», deren kontingente Allianz der «Neuverzauberung» nachhaltig den «schönen Neomythos» mithilfe von «Transformations-Theorien», «Kreativitäts-Idealen», Modell-«Prädispositionen», «Apparate-Dimensionen», synthetischen «Surrogat-Daten» und «Paradigmenwechsel der Weltkolonisation» beglaubigen würde.

In der Differenz zu «Heiligen Bergen» gibt es «wissenschaftsimperialistisch» keine besonderen empirischen Höhenunterschiede, dagegen

im Empirismus weniger Täler, Klüfte, Verschiedenheiten, Trennungen, Lücken und Brüche. Einerseits negieren Sprach-, «Brücken»- und Transformationsregler Besonderheiten durch stereotype Nahtlosigkeit, andererseits bevorzugen sie sprachlich sanktionierte «Mischungen», neomythologischer oder abstrakter Art, um deskriptive Bereiche des Menschlichen zu determinieren. Imposante «Durchmischungen» entzaubern, distributieren, funktionalisieren und «verzaubern» das «Große System» durch Imperative messbarer «Gleit-Skalen»: «Große Ressourcen», die «Innovationen» in der Verwaltungssprache für «Kultur» und «Bildung» aufbieten, scheinen handlungsleitende Raster wie die einer preiswerten Massenware zu plastifizieren, während qualifizierte Führungspersonen durch ihre Vermittlungsfähigkeiten von Lebenserfahrung und Fachlichkeit überzeugen müssen.

Scheinbar können diese «Sprachregler» zwischen Theorie und Praxis endlos-formbare Welten «überbrücken»: Für amorphe Formgeber ist Plastik die «Idee ihrer namenlosen Umwandlung» (Uwe Pörksen). Teleologisch navigieren «Plastikwörter» im «kulturellen Code» zwischen Mensch und Welt konturschwache «Phantomsysteme» – als interdisziplinäre «Diskursnetze» den transkulturellen Egalitarismus, den «Leistungsdruck» epistemischer Dynamik, den Hyperrealismus eines «neuronalen Darwinismus» (Gerald M. Edelman) oder die Digitalität des paradiesischen Perfektionismus. Das «Große Diskurs-System» in vereinfacht-verschiebbarer Sprache verfremdet Welt und Werte in ein naturalistisches «Einheitsmodell» der Projekteure, in ein Experten-Labor der Plastifizierung oder montiert aus «Wortmonstern» (Uwe Pörksen) ein Aggregat der wissenschaftsimperialistischen «Dritten Kultur». Ihre «Gutachter», «Ingenieure», Architekten, Bauleiter und Facharbeiter rekrutieren das Heer namenloser «Übersetzer»: Fragwürdige Verschaltungsarchitekturen neuronaler Mechanismen ergänzen schließlich die kognitiven Systeme, verbinden sie mit Erkenntnissen der biologisch-kulturellen Evolution und mit hypostasierten Grundlagen mentaler, psychischer oder ästhetischer Phänomene oder steigern die Reproduktion des Kulturwissens. Institutionelle Selekteure in Ökonomie und Verwaltung treiben die Mobilmachung für Zuwachsraten vernetzter «Diskurs-Ressourcen» voran. Reicht das einheitswissenschaftlich nicht aus, dann werden metakognitive «System-Ingredienzen» mobilisiert, die «Pilotprojekte» der Plastifizierung, Mentalisierung und Pathetisierung potenzialisieren.

Der anatomisch moderne Mensch, dessen Verbreitung über den europäischen Kontinent vor etwa 10.000 Jahren in der sog. Aurignacien-Kultur erfolgte, ist und bleibt ein Teil der wirklichen und virtuellen Welt, die multiple Anthropologien, Systemtheorien, Transformationen, «Gleichförmigkeiten»,

Relevanzen und Identitäten permanent freisetzen. Als in der neuzeitlichen Kulturgeschichte Sprache und Begrifflichkeit – genauer gesagt in der groß-angelegten Adaption von Rationalisierungs- bzw. Säkularisierungsprozessen – zunehmend funktionalisiert wurden, begann eine perfektibile Systematisierung des Wissens, deren vereintlichten «Leistungen» von Schlüssel-, Navigations-, Pilot- und Regiebegriffen in kommunikativer Sprache durch die Welt «transportiert» werden: «Pilot-Worte» modellieren hochoptimierte System-Adaptionen auf der Assoziationsebene einer «Pilotage» flacher Hierarchie.

Modernistische Rationalisatoren und epistemische Regulatoren des «Weltformbruchs» (Peter Sloterdijk) «bleichen», reduzieren, entwerten und «richten» zudem Sinn- und Wertbezüge der Worte von Natur und Kultur, so dass mindestens vier «Große Bereiche» den ersten einführenden Überblick abrunden. Das ist erstens der Bereich, der sowohl die Raum- und Zeittiefe des kulturellen Gedächtnisses als auch die prädispositionellen, präkulturellen und protosprachlichen Lebensäußerungen mit den unmittelbaren, genetischen Quellen der Religion und den entwicklungsfähigen inhärenten «Formen des Zukunftswissens» (Jörg Rüpke u.a.) zusammenführte. Zweitens beruhte die menschliche Sprachfähigkeit auf der Ausbildung eines eigenen motorischen Sprachzentrums. Der menschliche Geist verlieh dem zusammenhängenden Sprechen sukzessiv das Besondere des «Menschlichen». Damit verbunden ist der Verschriftlichungsbereich geistiger Wechselbeziehungen zwischen Natur und Kultur über mehrere Jahrtausende beziehungsvoll, wegweisend und literarisch erkenntnisreich.

Drittens steuert – was sehr problematisch ist – die Ordnung signalisierende «Totems» (Hugo Knoblauch) menschliche Gehirnleistungen, von Claude Lévi-Strauss als die «Architektur des Geistes» bezeichnet, den sozialen Transparenz-Bereich wichtiger Präadaptionen, die weiteres Systemvertrauen auf die Evolution kalkulierbar-perfektibler, intelligibler-progressiver und evolutionsstabiler-divinisierter Kulturstrategien rechtfertigen sollen. Verheißungsvolle Konzeptionen und Theorien neodarwinistisch-konventioneller «Mischformen» oder Phänomene bewusst-kultureller Vermischungsprozesse verstetigen viertens reduktionistische Leistungen und sprachliche Projektionen der «naturalistischen *Weltanschauung*» (Thomas Nagel), deren Formgebung insbesondere «Mischverhältnisse» körperlich ausdifferenzieren – als die vermeintlich rational-purifizierte Überlegenheit wirkkräftiger Metamorphosierungen.

Für Ethnologen des 19. und 20. Jahrhunderts war der Animismus (griech. «ánemos»: Wind, Hauch wie lat. «animus»; «anima», Geist, Seele,

Atem), der sowohl vorrationale Religionen indigener Völker als auch die antiken Religionen in «durchaus ähnlichen Kosmologien» – so der französische Anthropologe Philippe Descola – von «Anfang» (griech. «arché») an mitbestimmte, keine «Reanimierung» weltimmanenter Ladenhüter. Wachsender wandte sich der evangelische Theologe Hans-Martin Barth gegen eine naturalistische Lehre, indem er in Übereinstimmung mit Rudolf Otto (1869–1937) Darwins Lehre als antitheologisch und antiteleologisch beurteilte. Die teleologische Wirksamkeit und Rezeption frühmenschlich-tierischer, prädispositioneller-kollektiver Hypothesen und antik-paganer Religionsvorstellungen gleichermaßen wachzuhalten, fundierte im Lesepublikum Systeme des Verstehens, weil sie nicht nur konkrete Erwartungen befriedigten, sondern ungeklärte «Misch-Formen» im Reduktionsprozess neuer Zusammenhänge überzeugender und verständlicher gedeutet bekommen wollten.

Die Archäologie der letzten fünfzig Jahre hatte überraschende Erfolge zu vermelden. Älteste Fundstellen auf der Schwäbischen Alb enthielten weltweit die älteste Menschendarstellung der sog. «Venus vom Hohlen Fels», die aus der Jüngeren Altsteinzeit vor ca. 35.000 Jahren stammte. Im Jahr 1939 gelang der spektakuläre Fund von Splittern aus Mammut-Elfenbein, die 1969 beim Zusammensetzen eine bruchstückhafte Figur bildeten; hinzukam 2004 das Fundstück einer weitaus kleineren Figur. Erst nachdem im Jahr 2013 das Zusammenpassen mit weiteren Splittern vervollständigt werden konnte, vermochten Wissenschaftler die Statuette als Chimäre eindeutig identifizieren: Die große Statuette kombinierte Attribute aus Tier (Kopf des Höhlenlöwen, Oberarme mit prankenartigen Händen) und Mensch (Gliedermaßen) im Erscheinungsbild eines sog. «Löwenmenschen» (Kurt Wehrberger), dem allerdings der Nachweis männlicher oder weiblicher Geschlechtsmerkmale offensichtlich verloren gegangen ist.

Die Archäologie erforscht mit interdisziplinären Methoden und guten Ergebnissen die kulturelle Evolution der Menschheit. Ergänzend ist anzumerken, dass die Teleologie keine theologische Kategorie ist; selbst ein «reicher Empirismus» (Thomas Nagel) würde spekulativ erwogenen Prozessen nicht genügen. Zeitgebundene Teilaspekte sind theoretisch, praktisch oder argumentativ funktionstüchtig bzw. aussagekräftig verwendbar. Burkert zufolge veränderte sich mit der Wirksamkeit der griechischen Philosophie die «Art des Sprechens und der Rezeption» sowie das «Selbstverständnis» bzw. die «Selbstwirksamkeit» der Geistesgeschichte insgesamt: Aporetisch wurde vieles von «Platon beansprucht und gedacht», das ihm gedankliche Wege ermöglichte, wie das «wahre Wesen der Götter zu erkennen» sei.

Platon ging es insbesondere um ihre «besonnene Gemessenheit», die sich in der «Existenz der Götter» (Damir Barbarić) ausdrücke. Ob in der Weise die sprachlich formgebende Naturgebundenheit des Göttlichen – wie wiederum Descola in seinen theoretischen Überlegungen stärker hervorhebt – prädispositionell-mythische und übersinnlich-inhärente Vorstellungen der Transkulturalität aktiviert hat, behauptete schon Platon, der das Gute mit der Seele verbindet. Auch wenn die «Verwischung der ontologischen Grenzen» vor über hundert Millionen Jahren sowohl die einfache Substanz mit niederen und geistigen Kräften als auch gemeinhin das Leben von Mensch, Tier und Planze noch vereint habe, sei es Descola gemäß denknotwendig, über die Transdisziplinarität durch klärende Fragen von «Mensch und Nichtmensch» zu reflektieren. Das betreffe allerdings durchgehend plurale Ansichten über die soziale «Funktion einer Stellung und nicht einer Substanz».

Dieses veräußerlichte Zerrbild des weltanschaulichen Reduktionismus demonstriert die formale Entwicklungsgeschichte und Stellung des Menschen im natürlichen System einzig und allein durch den Funktionalismus einer formal-somatisch abgestuften Verwandtschaft. Antiken Naturphilosophen zufolge spiegelte der «Okeanos» die lebensgefährdende «Urflut», galt aber auch als das umfassende Ganze, der «Ursprung allen Lebens» und das «heilige Gewässer» (Raimund Schulz): Strabon habe in seinem Werk «Geographica» nicht zurückreichende Kenntnisse aus vergangenen Jahrhunderten überliefert, sondern auch die «Mentalität des antiken Menschen» gleichrangig mit Abwehreffekten grenzenloser «Furcht vor der unermesslichen Weite des Meeres» (Raimund Schulz) beschrieben. Sicherlich erschütterte das «Meer als Ort des Todes und des Bösen» (Raimund Schulz) im Grunde alle seefahrenden Menschen, die im Bild des Phlegmatikers – übertragbar in der antiken Temperamentenlehre auf «Fisch(Stör)» und «Wasser» – jederzeit auch Tod, Schreckliches, Ungewisses und Hoffnungsvolles zu ertragen hatten. Angesichts seiner höheren Gewalten eröffnete das Meer ungeahnte theologische Möglichkeiten, die sich im bejahenden und liebenden Gott darboten, als im übertragenden Sinne Mensch und Meer im Zusammenhang mit Fischerboot und Fischfang in den Blickfang rückten.

Nachdenken und Glauben, deren Aspekte in Gott zusammenfinden, sind Impulse, die der Reflexion über die Natur nicht fremd sind. Ströme wie Nil, Euphrat, Tigris, Indus und «Gelber Fluss» sind einerseits «Große Lebensspender», andererseits ist der «kleine» Jordan fürwahr ein «Lebensquell» des Umlands und in der christlichen Tauftheologie das Thema der «Reinigung» und «Auferstehung»: Wasser symbolisiert im «Untertauchen und Auftauchen» – so Joseph Ratzinger-Benedikt XVI. in

«Jesus von Nazareth» – gewissermaßen ein «verflüssigtes» Sein, das Zukünftiges antizipiert. Dieser innere Zusammenhang mutiert zum Imperativ einer Haltungsänderung. Bestätigen intentionale Bedingungen gleichartiger mentaler Soziabilität nicht nur die Relevanz von Konstruktionsmodellen, sondern auch gleichwertige Mentalisierungen der vermittelten Instrumentalität von Subjektivität und Objektivität? Das Christentum ist in Fragen gottbezogener Wesenheit subjektorientiert, während wissenschaftliche Rationalität objektorientiert ist. Ulrich Lüke klärt forschungsrelevante Beziehungen zwischen Ansicht und Absicht: «Aber in jede Erkenntnis geht das Subjekt mit ein», d.h. genauer ausgedrückt, die «Absicht» des Historikers sagt auch etwas über seine eigene «Ansicht» aus. Wie objektive Konstanten anthropologischer Darstellungsschemata, die in den naturverbundenen Prädispositionen der «Amphibien» für Meer und Land – wenn auch mythisch verborgen und ungeklärt – maritim zum einen vorhanden waren, entwickelte die Evolutionstheorie der Moderne zum anderen aus den Landbeziehungen der Primaten eine zeitliche Ableitungsfolge bis zur Anthropogenie.

Der Vorgang der Hominisation erstreckte sich über ca. 30 Millionen Jahre der Evolution und hat nach ca. 10 Millionen Jahren zuerst auf dem afrikanischen Kontinent Menschenaffen und dann in Eurasien besondere «Wesen», die «Großen Menschenaffen» (Ulrich Lüke), erscheinen lassen. Dieser Tier-Mensch-Vergleich reichte für die Körper-Entwicklung archetypischer Mytheme – vorgestellt in der «Abzweigung der Hominidenlinie von der Schimpansenlinie» – bis vor 2,5 Millionen Jahren, als «die ersten Mitglieder der Gattung *Homo* auftraten» (Wolfgang Welsch). Der Vorgang kann weder begrifflich-trennscharf noch eindeutig-kontinental markiert werden. Mit ihrer protokulturellen Periode, die bis vor ca. 40.000 Jahren reichte, begann die Menschwerdung vom «Menschentier zum Kulturwesen Mensch» (Wolfgang Welsch), die nunmehr seit den letzten 10.000 Jahren als Phase der kulturellen Evolution und seit 6.000 Jahren mit der Phase der Hochkulturen bis heute andauert. Viele physische und psychische Fähigkeiten teilt der Mensch, das «geborene Kulturwesen», mit Primaten und anderen Säugern: «Das ist die animalisch-vernünftige Doppelnatur des Menschen», d. h. im «Trennungs-Versöhnungs-Modell» menschlicher Besonderheit, «unsere Natur [ist] irdischen, unsere geistige Natur hingegen überirdischen Ursprungs» (Wolfgang Welsch). Das ist wiederum die scheinbare Überlegenheit alarmistischer Erwartungen, die nichts einlösen können, weil ihr idiolektisches «Code-Switching» auf einem spielerisch-gesetzten dualistischen Verteilungsmodus beruht.

Nachwirkende sinnlich geistige, künstlerische und literarische Übergänge der Gestalten oder sichtbar geformter «Mischwesen», die ursprünglich das organisch-religiöse Wesen eines Gottesgeistes verkörpert hätten, konkretisieren noch in sich die mythische Gültigkeit monströser Körper, die in Antike, Mittelalter und Frühneuzeit wie «Inbilder des Kosmos» (Photina Rech) eingeschätzt wurden. Manifestationen der Theophanie, wie die der Vergöttlichung von Tieren, symbolisieren Formen der Vermenschlichung in der Fabel. Ähnliches galt für anthropomorphe Überlegungen vom «Tier als Gott über den tierköpfigen Menschen als Gott zum Totemtier des menschengestaltigen Gottes» (Alexander Demandt). In der naturhaften Tierverehrung, nämlich in der von Form und Geist, dominierte bereits die «heilige» Vorstellung, dass in seiner vermeintlich lebenden Wesensgestalt die Beseeltheit des Tieres als Gottesgeist «wohnen» und erscheinen würde. In ähnlicher Weise verkörperte die Göttin Athena als Kompositgestalt siegverleihende Kräfte oder durch weisen Rat menschlich lenkende Geschehnisse Athens; als Blitz-, Schutz- und Kriegsgöttin besaß sie die Hauptattribute der Eule und der Schlange. Während die Schlange das Symbol des Blitzes zu sein scheint, heiligt die «Eule» (griech. «glau»), in ursprünglicher Mischform von Tier und Mensch Athena mit dem Eulenkopf abbildend, Athena insbesondere durch ihre Augen: «Athena glaukopis» besitzt den «Scharfblick», der aufgrund der Eulenaugen die Dunkelheit durchdringt und die Klugheit und Besonnenheit des denkenden Verstandes einsetzt. Analog ist Zeus, der «Vater» aller griechischen Götter und Menschen, in zwei Formen als Adler und Minotaurus erschienen. Schließlich wurde der Adler zum Attribut und Begleiter des Zeus, aus dessen Haupt – so die Theogonie Hesiods (vor 700 v. Chr.) – Athene unmittelbar entsprungen sei.

Auf Geschlechterfolgen der Menschen übertragen, deren Ahnherr «auf einen Gott oder einen Heros zurückgeführt» (Kurt Hübner) wird, heißt das in mythengläubiger Wertschätzung und überlieferter Wertbeständigkeit: Das mythisch Ältere würde aufgrund irdisch-himmlicher «Mischung und Entmischung», professionell-erfahrener «Durch- und Vermischung» oder in abwägend-kalkulierender »Verdichtung und Verdünnung» (Kurt Hübner) produktiv im Neuen weiterleben. Während vom antiken wie biblischen Ursprung her der Adler Unsterblichkeit, Mut, Weitblick und die Himmelfahrt Christi versinnbildlicht, wurde die Eule zum «Symbol des Unreinen und Abscheuerregenden» (Harald Weinrich). In eine evolutionistische Prägung «übersetzt» heißt das jetzt, «nur nicht identisch, sondern transformiert» (Wolfgang Welsch). Das «Code-Switching» ermöglicht diesem klischeehaften «Transfer» scheinbar eine Wiedergabe



bzw. Weiterentwicklung, die Innovationen erleichtern könnte. Eine derartig ursprüngliche, vergöttlichte «Wesensidentität» (Eugen Drewermann), die sowohl antike spezifische Götteraspekte der Tier-Mensch-Zusammenhänge als auch Bestimmungen geschlechtlicher Anatomien mit der Monstrosität verknüpfte oder auf das Totemtier übertrug, sind in der Forschung keineswegs Phänomene ohne Widersinn: Theomorphe «Hundsköpfige» (griech. «Kynokephaloi») überliefern in gräco-orientalischer Sichtweise ein Depravationsmodell anthropomorpher Imaginationen, das nicht nur graduell in seinem «Vorläufigkeitsstatus» (Wolfgang Welsch) den höheren Stand hellenischer Kulturentwicklung auszeichnen, sondern in der Differenz ein literarisch-exotisches Wundervolk an den östlich-limitierten «Rändern der bekannten Welt» (Christof Rolker) lokalisieren würde.

Jedwede begriffliche Aspektuierung als «Korporativperson» (Eugen Drewermann) würde dann eventuell ontologische Prädispositionen ihrer kulturell rückständigen, «barbarischen» Randständigkeit charakterisieren – beispielsweise in der Relation zu Athener Kynikern des 4. und 3. vorchristlichen Jahrhunderts. Aus dem Grund wäre Drewermanns Denken in «Korporativgestalten» am kynischen oder ägyptischen Beispiel «interpretativ» durchaus weiterführend, weil es «hermeneutisch» tragfähig sein würde. Ähnlich integriert die kosmische Prädisposition» Thomas Nagels die theoretische Eindeutigkeit «teleologischer Spekulationen», die sich durch Philippe Descola's Prädispositionen in den «kulturellen Code» einer körperlichen Vorgegebenheit oder in die Symbolform uneindeutiger Monstrosität «übersetzen» lassen. Die Homogenität bestimmter angeborener Prädispositionen thematisiert indes kollektive Funktionen, die wie kulturell ordnungsstiftende Generalisierungen dem historisch-anthropologischen Humanisierungsprozess inhärent oder kohärent sind. Damit wäre ihr Erkenntnisgewinn die tiefgründig projizierte Beziehung zwischen Tier und Mensch, eigentlich die vergeistigte Gesamtheit im Symbol einer geheimnisvollen Beziehung – im religiösen Erlebnissfeld der Lebenskräfte, das die mythologische Bedeutsamkeit der Berge und des Wassers in den Hierophanien verschiedener Möglichkeiten wirklich transparent machte.

Descola und Nagel spekulieren auf hohem Niveau mit einer «natürliche[n] Fähigkeit, Harmonie mit der Welt zu erreichen» (Wolfgang Welsch). Diese idiolektische wie soziolektische «Indizierbarkeit» der Realität wirkt bisweilen philosophisch hoffnungsvoll übertherapiert, denn jede unerwartete, scheinbar anthropomorphe Gewissheit, die zugleich den kulturellen Status der «Person» [!] definiert hätte, würde in der animistischen «Form eines Verwandtschaftsverhältnisses», einer «rituellen Tätigkeit» oder im



«Ordnen des Kosmos» dann ihre «monistische Anthropologie» (Philippe Descola) ausdrücklich nicht als Differenz zwischen Natur und Kultur organisieren. Insbesondere begrifflich unabhängige Erfahrungen würden mit dem «Code-Switching» das «Standardrepertoire unseres wissenschaftlichen Vorgehens» (Wolfgang Welsch) pilotieren: Kognitive Vielgestaltigkeit ist das kreationistisch «gesetzte» Maß, denn danach sei präkulturelles «wildes Denken» (Claude Lévi-Strauss) in unkonventioneller Weise ein «rationales Denken», dass in der «Wissenschaft des Konkreten» eine «achtbare Bastelei» (Philippe Descola) des Organischen bzw. eine strukturalistische «Bricolage» der Beziehungsgefüge präkonditioniert habe.

«Pilot-Worte» würden ihre über Begriffe hinausgehende «erweiterte Form des Verstehens» (Thomas Nagel), nämlich die «Entkopplung von Erfahrung und Begriff» (Wolfgang Welsch), nunmehr mithilfe von soziolektischen «Transformationen», «Erweiterungen», «Modifikationen», «Formeln», «Modulen» und «Kombinationen» neue methodologische und architektonische Zielsetzungen als konzeptionelle «Pilotage» ermöglichen. Das Denken «über die Grenzen unserer Sicht und Erfahrung» hinaus ist Nagel's Strategie, die «strikt antiverifikationistische Position» scheinbarer «Natürlichkeit» der «Welt, wie sie wirklich ist» (Wolfgang Welsch). Doch diese Konturierung des «subjektiven Expansionsweg[s]» bleibt bei Nagel – hoffnungsvoll auch bei Descola – erstens ohne «wahrhafte Objektivität» (Wolfgang Welsch). Zweitens kann Descola im Hinblick auf die «achtbare Bastelei» nicht auf «teleologische Elemente» verzichten, denn jede dadurch begründete leistungsfähige «Weltansicht» würde der Absicht einer «naturalistischen Formel» oder einer generalisierten Biologisierung gleichen, die – ohne geklärte präzise Begrifflichkeit der «Erfinder» – eine «vollständige Umkehr der animistischen Formel» sei: Sind das zwei Seiten einer Medaille, die zugleich die «fromme» Weltansicht und den mental-intentionalen Modus in «umgangssprachlicher Differenzierung» (Ulrich Berner) aufeinander «geswitcht» beziehen – ein gutes «synthetisches», «synkretistisches» und zugleich reduktionistisches Denkmodell für die Empathie einer naturalistischen und animistischen «Neuverzauberung»?

Problematisch bleibt die «Umkehr» und Wirksamkeit eines begrifflich «erweiterten» Verstehens vor allem als Idee der Identitätsphilosophie. Ansgar Beckermanns «Übersetzung» ist bedenkenlos, weil er die Wesenserkenntnis prädestiniert, das «wissenschaftliche Weltbild» des semantischen Reduktionismus sei eine «Weiterentwicklung des manifesten Weltbildes». Das Abziehbild eines derartig funktionierenden «Fortschritts» wäre ein konstruktivistischer Automatismus, weil er selbstgewiss Menschen

zum Urteil ermuntere, man müsse eine «breitere Palette von Optionen» (Thomas Nagel) dem Universalismus und Kulturalismus nur abverlangen. Was jedoch rational denkende Menschen bezwecken könnten, das wäre das Schaffen eines Bewusstseins, um die teleologische Wahlfreiheit durch die Werte-Verschiebung zu einer «kombinatorischen» Optimierung zu definieren – als spekulativ-reduktionistische Paarigkeit von «Geist und Gehirn» (Thomas Nagel). Zugleich würde die «Lockerheit der Terminologie» (Ulrich Berner) die zu planenden Phantasie-Prozesse der architektonischen Verfahrens- und Funktionslogik ermuntern, da sie den epistemologischen Dualismus mit einem animistischen Monismus zusammenbrächten: Empathisch herrscht in diesem System allein die Teleologie, um erkenntnistheoretisches Wissen und erfolgreiches Handeln – gemeinsam «durchaus kohärent» (Thomas Nagel) – für «transparente» Muster und homogene Durchlässigkeit in der Zukunft perfektibel anzukündigen: Nagels konstruktivistische Weltanschauung sei «in der Opposition verstrickt», die keinen «strikt objektiven Realismus» (Wolfgang Welsch) begründe. Was ist überhaupt inhaltlich das «Eigentliche», der Inhalt unseres Bewusstsein» (Jörg Lauster)?

Der beabsichtigte handlungsorientierte «Erwartungsdruck» und die sozial verpflichtende Transfer-Praxis des «Zukunftswissens» (Jörg Rüpke u.a.) finden zusammen in der reduktionistischen «Perspektuierung als Modalität der Symbolisierung» (Babu Thaliath): Kognitiv steuert diese gesteigerte «Bricolage» ästhetische Prozesse, die aber intensiviert wahrgenommen würden. Das ist die vereinheitlichte Transfer-Kombination dessen, was des Menschen «Wohl *haben*» (Thomas Nagel) schon sukzessive in Evolution, Geschichte und Tradition regiert hätte. Wissenschaftliche «Wohlhabenheit», die alles vor- bzw. beschreibt, inszeniert ständig – jedoch unausgesprochen – neue «reine» bzw. «erneuerte» Kriterienraster: Um das «Wohl» des Reduktionismus durch «Selbst- und Weltdeutungen zu homogenisieren», wären beispielsweise seit der Frühneuzeit im kulturell umfassenden Reinheitsdiskurs einerseits «exklusive Muster sinnhafter Welterschließung» (Peter Burschel) entstanden. Andererseits gäbe es neue Gegensätze zwischen verschiedenen Konfessionstypen im Reinheitsverhältnis zueinander, da ihnen – unabhängig von der begrifflichen Selektivität und den objektiven Purifizierungen des asketischen Rationalismus – verschiedene perfektible Reinheitsgrenzen des «kulturellen Code» zwischen Ethnien, Menschen und Religionen zugeschrieben würden: «Wahrheit» und «Reinheit» sind Menschen naturrechtlich übergeordnete, göttliche Vollkommenheiten. Sind Kulturwissenschaftler und Historiker nur noch Reduktionsfiguren und

planende Architekten, die als Protagonisten pedantischer Wissensvermittler agieren? Nicht alle sind dieser Schablonierung untergeordnet, denn viele suchen die Wahrheit, schreiben über menschliche Schicksale in der Geschichte und ihre Weltansichten «machen» selbst Geschichte. Aber alles unterliegt Vorbehalten: Denken und beschreiben sie Handlungen, deren «geswichtete» Intentionen wirklich den Maßstäben «reiner» Wissenschaft, Methoden und Werte genügen?

Burschels typisierende «Prozesse der Differenzmarkierung» haben «binäre Begriffe von universalem Anspruch» geschaffen. Ihre Codierung würde historisch zeitgemäße, «asymmetrische Gegenbegriffe» interkultureller «Reinheit» und «Unreinheit» so definieren, dass in der Moderne jede wertende «Deutungsmacht» sie mithilfe objektiv-harmonisierender, kultureller Systembegriffe auf «Identitäten» und Alteritäten» (Peter Burschel) übertragen könne. Ob jedoch ihre Grenzziehungen, die zur Minimierung der materiellen Natur führen, in defizitär-begrifflicher «Übersetzung» von der «Reinheit» zur «Identität» bzw. von der «Unreinheit» zur «Alterität» sprachlich Altes im Neuen bewahren, das wird nicht nur zum Problem elastischer Sprachleistungen. Wie tiefgreifend wirksam und dauerhaft ist überhaupt die Kultur-Agenda menschlicher Fähigkeiten, um sie mit ihren Kräften des Erinnerungsvermögens, ihrem Streben nach Wahrheitserkenntnis und ihrer empathischen Wechselbezogenheit zwischen Außen- und Innenperspektive auf Spezifika einer kulturverlässlichen Maßstäblichkeit auszurichten?

Die generalisierende und ordnungsstiftende «Reinheit» inszeniert Burschels Thema-Modus zur säkularisierten «Erfindung der frühen Neuzeit», so dass sie von ihm als absichtliche Prädikation zugunsten einer makrohistorischen Periodisierung im Mythos «Sprachreinheit» bewusst überpointiert wird. Konfessionalisierte «Reinigung», die dem «reinen» Wiederbeginn neuen Lebenssinn gebe, habe zwar alle praktischen Lebensbereiche tangiert, aber die «zumeist antiklerikal ausgerichtete Revitalisierung neutestamentlicher Reinheitsvorstellungen» (Peter Burschel) hätte indes die katholische Reform, Gegenreformation und katholische Katholisierung aktiviert. Damit hätte sie die durch «Systemgegensätze», Mehrkonfessionalität oder Konfessionskonkurrenz geschwächte Kontinuität mit Mitteln der Glaubwürdigkeit von Traditionalität und biblischer Exklusivität dynamisiert – samt ihrer «reinen» theologischen Exegese, deren Anfangsinn der Worte stets auf die Innenperspektive von Herz, Seele, Auge und Ohr bezogen gewesen sei.

So wäre an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert eine «bemerkenswert nachhaltige Konjunktur von Reinheitsdiskursen, Reinheitsmodellen

und Reinheitspraktiken» (Peter Burschel) entstanden, in denen soziale «Kritik und unabhängiges Denken» nicht nur «emanzipatorische Intentionen» und die jeweilige Parteilichkeit in Text bzw. Bild der Herzmetaphorik widerspiegeln, sondern zugleich das «schonungslose Aufdecken vieler Mißstände» (Jürgen Stillig) einen enorm enthüllenden Charakter angenommen hatte. Kirchenhistoriker Berndt Hamm verteidigt damit sein theoriereflektiertes Erklärungsmodell, indem er sowohl die Periodisierung im Sinne von «Durchlässigkeit» fließend gestalten als auch die umfassende «Einheit der Reformation» mit «größter Vorsicht» berücksichtigen wolle. Vielmehr sei ihm wichtig, «von *der* Reformation und ihrem Zeitalter zu sprechen», um gleichermaßen «Kohärenz ebenso wie Multiformität, Konsens ebenso wie Differenzen und Divergenzen» zu erörtern. Burschel verteidigt Hamms Ansatz, seine theoretische und methodische Positionierung, da sie «normativ» dem sog. «Systembruch» entgegenkomme und den «Abschied vom Epochendenken der Reformationsforschung» einleite.

Da das frühneuzeitliche Konfessionalisierungsparadigma das mehrwertige «Musterbuch der Moderne» (Winfried Schulze) antizipiert, sind im Rückblick tiefgehende «Vorgänger-Spezifika» antiker Reinheitsaspekte in den Religionen oder Kulturen nicht zu vernachlässigen. Sie erinnern an die Religiosität der Ägypter, Mesopotamier, Perser, Griechen und Römer, aber auch an den historischen Jesus selbst, weil er der religiöse Quell der Reinigung und Heilung ist – zugleich der menschgewordene und göttliche Logos als Einheit innerer Zugehörigkeit. Glaubensgemäßes erinnert an die Einheit christlicher Deutungsmacht, die historisch täuschende, «unreine» Gegenbild-Entweihungen nicht duldete. Gemeint sind beispielsweise mittelalterliche Kreuzzüge und «unheilige» Ketzerbewegungen, das Entstehen der türkisch-islamischen Kultur in Kleinasien oder das Errichten der Kolonialreiche in der «Neuen Welt».

Die Synthese von Kirchen- und Weltgeschichte – wie in einer «longue durée» vom 14. ins 18. Jahrhundert – impliziert unter Kirchenhistorikern ein prozesshaftes Wissenschaftsthema, das dem Zeitraum von der kontinuierlich-diskontinuierlichen Frühneuzeit bis zur Aufklärung neue Perspektiven einer einheitsstiftenden Ordnung verleiht: Dem erörterten Kontroversthemata «Reformationstheorien» (Berndt Hamm/Bernd Moeller/Dorothea Wendebourg) weicht Burschel im Einzelnen auffallend aus, weil in dem genannten «Bändchen» der auffallend ambivalente Terminus «Kohärenz» als «Diagnose von «Gemeinsamkeit *und* Differenz»» zugleich einen alternativen Blickwinkel der Innenperspektive bietet für das «Hervorheben von Systemkontinuität und Systembruch» (Dorothea Wendebourg). Wenn strukturelle «Einheit im

Sinne von Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit» (Berndt Hamm) zum breitenwirksamen «Zwangsphänomen» (Bernd Moeller) der Geschichte geworden ist, dann gilt Analoges für die Außenperspektive «vergöttlichter» antiker «Differenzverwischungen» und für die Wissenschaftsperspektive retrospektiv-nuancierter «Differenzmarkierungen» der Frühneuzeit. Opportune «Differenzerfindungen» depotenzialisieren nicht selten makrohistorisch-konstruierte «Epochen» zugunsten einer systemschwächenden Bewegungsdynamik, um sowohl «Kohärenz-Kriterien» des «Gemeinsamen» wie der «Vielfalt» entschärfter als auch reformatorisch-theologische «Differenzen» weniger schroff zu gewichten. Im sog. «Vorläufer-Reduktionismus» werden «Massenphänomene der Vorreformation» weniger «kirchenkritisch» und eher im «Übermaß kirchenkonform» (Bernd Moeller) interpretiert, da sie innere Strukturen wertschätzen: Was den «sittlich untadeligen, also ›reinen‹ Lebenwandel des Menschen» anbelange, wäre er mit der von Martin Luther geäußerten Kritik allerdings vereinbar, nach der im gesellschaftlichen «Zentrierungsprozess» sakramentale «Bindungen mit dem Sündenfall doch hinfällig» (Peter Burschel) geworden wären.

Nicht nur die «kirchliche Heilsvermittlung» habe bisher dem «Klerus ihre Machtstellung» gesichert. Daraus folgte Kirchenhistoriker Bernd Moeller, das «System war so gut wie unverletzbar». Kategoriale Setzungen Hamms, die «Gemeinsamkeiten» indes durch «innere [!] Kohärenz» oder «‹klinisch rein›» hermeneutisch-restlos «verobjektivieren» wollen, weckten auch bei der Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg diagnostisches Unbehagen. Ebenso äußerte sie Vorbehalte gegenüber Moellers «Lutherische[r] Engführung». Kontroversen, die Blickwinkel gegenüber der Reformation teleologisch ausrichteten, würden Deutungspositionen konstruierter und ideologischer Richtigkeit unterstreichen: Hamm beachtet das Infragestellen unaufdringlicher rhetorischer Sprachleistungen, da «Epochenimaginationen und makrohistorische Periodisierungen» politisch ordnend sich der «Geschichte bemächtigen» würden.

Im Bemächtigungsprozess der Sprache «funktionieren» ihre Erwartungs-Leistungen im «Code-Switching» zumeist unbemerkt oder unauffällig. Rituelle «Reinheit» war schon im altorientalischen Kontext nicht vom kosmischen «Himmelsfeste» (Friedhelm Hartenstein) zu lösen, das von weltlicher «Unreinheit» frei war; «Reinheit» erschien himmelwärts durchsichtig und durchlässig für transzendente Beziehungen richtiger «reiner Worte», «reiner Sprache» und «reiner Lehre», die Herrschafts-Relationen zwischen Himmel und Erde oder Tempel und Götter klärte. «Theologische Bescheidenheit» scheint heute – angesichts der wechselseitigen

«Korrekturbedürftigkeit zwischen Theologie und Naturalismus» (Ulrich Lüke) – aus Gründen durchgreifender gelehrter Kontroversität zwischen Diskurs-Experten selbstgefährdend zu sein. Denn Gelehrte – so Michael Kauppert ergänzend zu Descola's «ungetrennten» Gemeinsamkeiten der Natur im Nachwort «Entwurf einer anthropologischen Weltbeschreibung» – müssten bedenken, dass die ursprüngliche Ordnung «effiziente und weniger ethnozentrische Wege» veranschlagt habe, die primär von «Quellen einer Regelmäßigkeit in den menschlichen Verhaltensweisen und ihren kollektiven Rahmen» ausgegangen wären. Empirische Grundlagenarbeit ist unabhängig, denn wirkungskräftig und theoretisch produktiv sind zwangsläufig ethnozentrische «Differenzmarkierungen» gemäß ihrer soziologisch disziplinierenden Positionen, die verschiedene elastische Bewertungen entwickeln. Dadurch wirkt «Reinigung» in kulturspezifischen Systemen als mythische «Reinheits»-Kategorie machtvoller Dominanz: Ihre archaisch-orientierten Berg-Zentralitäten haben in jeglichen heiligen Modell-Manifestation die kultisch-doxologische Abgrenzung, kulturell-kosmische Legitimität und «vergöttlicht»-heroisierende Hierarchisierung von Leben und Tod durch Priester konsequent als «*Werk der Götter reproduziert*» (Mircea Eliade).

Bekannte «ontologische Realitäten», wie beispielsweise historische Bedeutungen und Erklärungszusammenhänge zwischen dem «homo religiosus» und «homo mundanus» einerseits und zwischen denen der «Tempel», «Tells», «Pyramiden», «Türme» und «Heiligen Berge» andererseits, würden aus prädispositioneller Sicht kosmische Bestände einer «animistischen Ontologie» legitimieren, deren präadaptive Existenz den vorhergehenden Beziehungsmodi gewissermaßen qualitativ mitgegeben sein würde – «horizontal im Kulturvergleich und vertikal in der Erklärungstiefe» (Philippe Descola). Schließlich sei die in Descola's Buchtitel «Jenseits von Natur und Kultur» zugeordnete «Selbstimplikation» ein optimierendes «Register möglicher Kombinationen nicht von Elementen, sondern von Relationen zwischen Elementen». Diese reduktionistische Relationierung zwischen verschiedenen Elementen gleicht einer vernetzten Verhältnisbestimmung, die ihre Grenzen zwischen Elementen nicht beeinträchtigt. Als Definition gliedert sie transparente Bau-Bereiche kreativer «Architekten» für nachgeordnete «Bauleiter», deren Arbeit sich mithilfe der Kombinationen in vermeintlich rationaler Planungssicherheit niederschläge. Grenzen zwischen Elementen kann wiederum der Begriff «Synkretismus» aufheben, um dann den «Synkretismus auf Element-Ebene» (Ulrich Berner) zu realisieren.

Der Relationsbegriff «Kombination» ist analog dem «Pilot-Wort» Modell, das mit weiteren Modellen nicht nur Beziehungen der Transkulturalität konfiguriert, sondern auch den «Synkretismus» und die «Akkulturation» als «wohlbekannte Bastelarbeit» (Philippe Descola) bis zur konzeptionellen «Pilotage» neu konditioniert. Beabsichtigt Descola eine totale Revision, die eine anthropologische Alternative zur traditionellen Kontinuität ermöglicht, um aus der universalen Verbindung «animistischer» Elemente wissenschaftlich und transparent umfassend die «Welt zu verobjektivieren» (Michael Kauppert)? Diese perfektibile «Konstruktionslogik», die eingeforderte Affinität der «animistischen Ontologie» mit dem totemistischen Identifikationsmodus, ist ein vernetztes wie gesteigertes Evolutionsdenken, das mit seinem «Code-Switching» die «Kombinationen», «Metamorphosen» und «Modelle organisierter Merkmale» dynamisiert. Ihre inhärenten «Transformationsgesetze» [!] wären sowohl im «naturalistischen Subjekt» als auch in seiner anthropologischen «Weltseele», der Form des bewusst entworfenen «wahren» Urmenschen, in «seinem Maßstab gleichsam ein Widerschein» (Philippe Descola). Die Einheit des begrifflich Natürlichen mit dem sachlich Physikalischen ist nicht nur die Akkulturationslogik von Schein und Widerschein, sondern in Wirklichkeit eher ein teleologisches Wirkpotenzial antiker Entelechie-Vorstellungen.

Der altrömischen Religion waren anfangs Vorstellungen des Anthropomorphismus und der Personalisierung fremd, dann etwa seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. im abstrahierenden Wandlungsprozess des Weltgeschehens zwischen den einzelnen Menschen und den von ihnen verehrten Einzelgottheiten gewissermaßen durch polytheistische «Vergöttlichung» fixiert. Das ist in Ciceros Dialog «Vom Wesen der Götter» (Michael Theobald) nicht nur ausgeführt, sondern ihrer antiken «Aufgipfelung» inhärent, «nach oben» vereinheitlicht in den Göttern Zeus und Jupiter: Während diese Beziehungen in der römischen Familie der «pater familias» oder im Staat die «pontifices» regelten, erweiterten sich in Menschenansammlungen direkte individuelle zu kollektiven Kontakten, indem vielfältige Verehrungsformen sich durchzusetzen begannen. Alte sog. «fromme» Bindungen lockerten sich, herkömmliche Gottheiten verloren die moralische Kraft religiöser Disziplinierung und die zu Ehren des Dionysos enthusiastischen nächtlichen Feiern beschleunigten die «Vermischung» zwischen Angehörigen sozialer Gruppen und der Geschlechter: Die «Bacchanalienfrevel» von 186 v. Chr. indizierten beachtliche Krisensymptome, dass die alte Glaubenseinheit im Zerfallen begriffen war. Die althistorische «Terminologie», die weder Machteinbußen im territorialen

Reichskörper der Seleukiden des 3. Jahrhunderts v. Chr. noch den expansiven Beginn einer parthischen Ära in der hellenistischen Wirklichkeit zu depotenzialisieren vermochte, pilotierte wiederum politische Einflüsse im Westen, deren dionysischen Prozesse auch Energien geistiger Veränderungen mit andersartigen Akzenten verstärkt hätten. Was Theoreme im Prinzip generalisieren, überlagern analoge göttliche Kräfte scheinbar gestaltbarer «Empirie»: Gemeinschaftsbildende Bewegungs- oder Gestaltungsbegriffe wie Hellenisierung, Romanisierung, Homogenisierung, Amalgamierung, Divinisierung, Analogisierung oder «Analogismus» pilotieren Sprachleistungen religiöser Vorstellungen, Gebrauchsweisen und Umdeutungen, schenken einerseits göttlicher, menschlicher und pädagogischer Transkulturalität ein Leben. Andererseits akkommodieren sie zielgerichtet das Urteil, unter welchem nivellierten Blickwinkel die historische Wirklichkeit des lateinischen Westens und des griechischen Ostens zu beurteilen ist.

Generalisierung und Differenzierung beanspruchen ihr eigenes heuristisches Prinzip. Im «Hellenismus» und «Römischen Reich», für deren Transkulturalität disziplinübergreifende Herangehensweisen in der Wissenschaft methodisch fundamental sind, nutzten möglicherweise Priester, Adoranten, Zauberer, Seher und Heiler magische Praktiken, um ihre Götter zu ehren. Wie beispielsweise Jörg Rüpke, Svenja Nagel und Joachim Friedrich Quack ausführen, integrierte diese universale «Einheitlichkeit» viele fremde Gottheiten, mythologische Motive und Texte verschiedener «*Voces Magicae*», ebenso ihre «Umarbeitung von Grundstrukturen auf die jeweils gesellschaftlich aktuelle religiöse Auffassung» (Joachim F. Quack). Wer in dem Sinne entweder «mischkonform», «anpassungsfähig» oder generalisierend argumentiert, benutzt den Terminus «Synkretismus» nicht allein als gedankenlose «*façon de parler*» (Andreas H. Pries u.a.), sondern mit der klugen Überzeugung, dass wissenschaftliches «Code-Switching» auf strategische Ziele einer «*façonner l'opinion publique*» hinausläuft.

Magische Inhalte, zusammengesetzt aus heterogenen Zauberworten und religiösen Texten verschiedener Sprachen und Traditionen, spiegeln nachweisbar Prozesse der «Durchlässigkeit», Mischungen und Differenzverwischungen wider, als würden Götter die Akkulturation heterogener «Entsprechungslogik» rituell beglaubigen oder dem vermeintlich Spezifischen genuinen Ausdruck verleihen. Magische Augenblicke, die im kollektiven Ritual in Menschen heftige innere Begehren und emotionale Antriebe wachriefen, erschütterten Adoranten einerseits durch «fromme» Gefügigkeit – ihre Hörigkeit vermochte die noch so freie, großzügige oder geschmeidige Rohübersetzung nicht zu beeinträchtigen. Andererseits betont



Philippe Descola tiefgründige, prädispositionelle Ursachen des kulturellen Gedächtnisses im Unterschied zu den «großen Architekten des klassischen Zeitalters». Deren Gebäude würden wegen struktureller Mängel nicht mehr ausreichen, dass «Bauleiter» sie anderen Völkern vorbildhaft anbieten könnten. Vor ihrer Zeit wären im «großen Kontinuum» Menschen, Tiere und Pflanzen wie animistisch vorgeformte, ursprüngliche «Elemente» miteinander eng vereint und bestimmbar gewesen. Solche Modelle naturgetreuer, prädispositioneller wie psychosozialer «Beziehungen von Gemeinschaft zu Gemeinschaft» würden sowohl Räume ihrer Mobilität, Migration und Komplexität als auch ihre sprachlichen Entitäten der «Periodisierungssysteme» erfassen. Denn ihre Organismen würden von «unitarischen Prinzipien beseelt», die durchlässig in demselben inszenierten «System der Geselligkeit» (Philippe Descola) wirksam würden.

Unabhängig von dieser Systemtheorie und dem «Systemverstehen», die keine göttliche «Erwählung» und Ethnisierungstheorie trüben, besaßen kultisch-naturhafte und transkulturell bedeutende «Heilige Berge» eine mythische Originalität, der naturgläubige «Bergvölker» einst ihr panoramatisches Kulturgedächtnis verdankt hätten. Grundsätzlich ist Descola der Auffassung, dass im «Einklang mit der Natur» und in der «Vollkommenheit des Universums die Güte des göttlichen Plans» erkennbar sei. Auf die Weise sei Adams Nachkommen der erste Platz vorbehalten und ihnen dadurch aufgetragen, «über die Hierarchie der niederen Geschöpfe zu herrschen» (Philippe Descola). Hermeneutisch ist zudem die «theologische Bedeutung der jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit» gefragt, um damit den «historischen Kontext der frühjüdischen Schriften von ihrem theologischen Profil her zu bestimmen»: Seine zwingende heilsgeschichtliche Schlüsselfunktion sei sowohl für die «Rekonstruktion historischer Sachverhalte» als auch für die «Jewish Identity» (Ulrike Mittmann) schon wegen der antik-jüdischen Diaspora-Zersplitterung nachvollziehbar. Die übergreifende Erschließung dieser formalen, literarischen, inhaltlichen und historischen Diversität vermittele – wie Ulrich Lücke wiederum hervorhebt – die priesterschriftliche und jahwistische Schöpfungserzählung: Das «frühere Bild des Geschichtsgottes», nämlich das des «Babylonischen Exils», wurde in der Zeit existenzieller Gefahren des 6. vorchristlichen Jahrhunderts um die Geschichte mit Adam und Eva (Gen 2, 4b ff.) des 9./8. Jahrhunderts v. Chr. ergänzt und zwar um das «spätere Bild des Schöpfergottes»: Folglich habe der «palästinensische Gott JHWH» im 1. Jahrtausend v. Chr. eine Metamorphose vom Wettergott über den Geschichtsgott zum «Schöpfergott und Einzigen» eingeleitet, die

sich letztlich zum monotheistischen «*Schöpfer des Himmels und der Erde*» (Friedhelm Hartenstein) entwickelt habe.

Wechselseitige im Wandel begriffene Weltbilder, Weltverhältnisse und Lebensformen, die Götter, Menschen und Tiere gemeinsam betrafen, repräsentierten im Ritualen sowohl feierlich-festliche Regeln des Verhaltens, der Kult-Dramaturgie und religiösen Relevanz als auch exklusive Wahrnehmungen mentaler «reservatio». Im Gesamtüberblick gewichtet Althistoriker Werner Dahlheim seine Botschaft in das Urteil des Meinens, dass die Menschen in der «Welt zur Zeit Jesu» – ohne Kopräsenz und Bestimmung des «Unfrommen» – durchweg ein «frommes» Verhalten geprägt hätte. Doch das «episodisch Vereinzelte der phänomenalen Welt» (Peter Staudacher) ist weder wahrheitsfähig noch «rein» – es lässt stattdessen Vermutungen und keine Kognition über «Sein» und «Nichtsein» zu. So hätte spätestens in römischer Kaiserzeit die anthropomorphe Gestalthaftigkeit Jupiters, seine «Vereinheitlichung des Göttlichen» (Michael Theobald), das Einheitsprinzip als «väterliche Persönlichkeit» vorgezeichnet. Dahlheims These ist durchweg eine aus Göttermythen, Ciceros Veranschaulichung der Götter und aus Walter Burkerts 2011 publizierten «Denkformen des griechischen Polytheismus» integrativ abgeleitete und deren Absichten nach die theomorphisch ausgedeutete Ansicht der Relation zwischen Göttern und Menschen.

Antike Forscher kannten seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. eine «feste Form der Ethnographie»: «Die griechisch-römische Kultur schafft die Topoi des edlen Wilden und der barbarischen Weisheit, der exotischen Fremde, der gefährlichen Alterität» (Hubert Cancik). Mit dem «Topos der Einzigartigkeit» hätten sie die «Besonderheit und Einzigartigkeit ihres Gegenstandes» beschrieben. Ohne Beachtung vorhandener Gegensätze schreibt Dahlheim generalisierend: «Der antike Mensch war fromm», denn «seine Zuneigung galt vielen Gottheiten und ihre Gesamtheit erst machte für ihn die göttliche Welt aus». Wie Burkert selbst vorsichtig sagt, sind solche Relationen zwar «gut zu denken», aber «eine gewisse Eigensinnigkeit der Fakten» bleibe bestehen. Konsequenter argumentiert Damir Barbarić über den «Weg einer denkenden Auslegung der allerersten Prinzipien» und über den «Entstehungsgrund von allem» mit dem Vorbehalt: «Das lebendige Verhältnis zu den Göttern ist die Bedingung für die wahre Gesetzgebung, und der wesentliche Wandel [...] ist die Bedingung für die Wiederherstellung des lebendigen Verhältnisses zu den Göttern». Mitnichten haben diese «causae efficientes» mit großer Wahrscheinlichkeit die «fromme» Weltansicht für die «causae finales» (Hans-Martin Barth) biblisch-heiliger Schriften geweckt; denn die «Überzeugung von der ontologischen Differenz zwischen

dem Schöpfer und seinen Geschöpfen, zwischen Gott und Welt» (Michael Theobald) ist zum einen fundamental für den jüdisch-christlichen Glauben der göttlichen Alleinverehrung und zum anderen ursprunghaft in doxologischer Rede, die der «theologischen Reflexion» vorausging, nämlich für den einzigartigen «*heilvollen*», exzellenten ««Repräsentanten»» (Michael Theobald). «Zwischen den Testamenten» hat sich die «Kanonfrage» bekannterweise langsam entwickelt, so dass «zwischen den Texten des Alten Testaments und denen des Neuen Testaments eine zeitliche Lücke von rund 200 Jahren klafft» (Ulrike Mittmann).

Die polytheistische «Gesamtheit» veranschaulichte nur die «Annahme der göttlichen Einheit des Kosmos», die mit dem «*einen* Gott Israels» weder vereinbar war noch generell die Bereitschaft des «Frommen», pflichtgemäß «demütiges» Verhalten gegenüber dem «erhöhten Christus» (Michael Theobald) zu zeigen, hervorgebracht hat. Wahrscheinlich beglaubigt Dahlheims ««Zuneigung»» jegliche variable «Angleichung», um den Göttern schicksalhafter Zusammengehörigkeit durch «Ritual und Opfer den schuldigen Respekt» (Jochen Bleicken) zu erweisen. Dass diese theomorphe «Zuneigung» in antiker Zeit die gefühlte, gedachte, gelebte und handelnde Wahrnehmung zugleich götter- bzw. menschengleich gewesen ist, die Menschen furchtsamer, enger und schicksalhafter aufeinander verpflichtet hat, gebieten im Nachhinein primär «synkretistische» Urteile der Wissenschaftler. Hubert Cancik beruft sich auf Publius Cornelius Tacitus (um 58 n. Chr.– um 120 n. Chr.): «Judentum ist ihm das *contra* zu der hellenischen, römischen, ägyptischen Kultur».

Es geht im Kern zum einen um das Wesentliche von Vergleich, Analogie sowie Typus und zum anderen um die götterbezogene Ethnisierung und Differenzierung sozialen Denkens: Welche Art des «Frommseins» bestimmt, unterscheidet und spezifiziert «Ishtar», die sumerisch-babylonische «Große Göttin», von der ägyptischen «Isis», der neutestamentlichen «Maria», der griechischen «Aphrodite» und der römischen «Venus»? Viele Beweggründe der Motive werden von den Vorstellungen der «Imperialisten» durch eine antike Großräumigkeit objektiv-formal «übersetzt», indem sie wie «Oberste Architekten» der naturgegebenen, kulturspezifischen Variabilität der Götter und Göttinnen richtungsweisende gemeinsame «Große Kohärenzfiktionen» unterlegen. Wenn ihre Worte nicht das bezeichnen, was die Sache selbst ist, wenn ihre alles überragende Wissenschaftssprache den spezifischen metaphorischen Sinn nivelliert, dann ist eine kritische Logik konsequent, die aufgrund der Negation die Abbildungsbedingung sprachlich «aushängt»: Dem Wahrheitsgehalt dieser Sprache widerspricht

im Sinne des Schemas «*adaequatio intellectus ad rem*» jede Art von Subjektivität, weil sie ein zur Wahrheit fähiges Subjekt ist.

Partielle Sachverhalte, unter dem transkulturellen Deckmantel «religiöser Universalität» zugleich mit dem Zeichen der Richtigkeit zu bestimmen, bleibt freilich in einer vom Göttlichen durchdrungenen Wirklichkeit mehr als problematisch. Ähnliches, jedoch ohne Gottbezogenheit und das in methodischer Konsequenz, gilt genauso für wissende Einordnungen, architektonische «Kombinationen» und transparent-planbare «Konstruktionen», die modern-rationale «Konstrukteure» und perfektible «Brückentechnologen» sprachlich selbstbestimmend, vernunftbegabt, leistungsorientiert und didaktisch-hilfreich durch «Code-Switching» organisieren. Was die dienstbare «Austauschbarkeit» der Götter schließlich durch bewusste widerspruchsfreie Kohärenz-Bezüge konkretisiert, aktualisierte zum einen den sukzessiven Schwund ihrer Inhalte bis auf die Transparenz-Ebenen einer vagen Restverbindlichkeit.

Eine neue Religiosität, die in der Vergangenheit dem Menschen Sinn und Führung geben wollte, um ihn «aus der diesseitigen Ausweglosigkeit» (Jochen Bleicken) von innen heraus zu befreien, auferlegte Gläubigen zum anderen Maßregeln mit dem Erlösungsbild des «exemplarischen Menschen» – sowohl in der Grenzüberschreitung vom «Animalischen» zum «Logischen» als auch in der geoffenbarten Bindung von «Menschsein und Gottsein zur Einheit» (Joseph Ratzinger). Als Mittler geistiger Haltungen zwischen Irdischem und Göttlichem veranschaulichen Höhenkulte damit theologisch bedeutende Stätten der Ehrfurcht, der Verehrung und Überzeugung. Sie erinnern daher an mythische Zeugnisse vergangener Sinnbezüge, in denen sich den Menschen die Wahrnehmung der Wirklichkeit sowohl in dichterisch-mythischer Naturerfahrung als auch in theologischen wie philosophischen Weltdeutungen wahrhaft und klug zu erschließen schien.

Um dies alles für das vorliegende «Große Thema» mit seinen verästelten inneren Zusammenhängen zu beherzigen, sind nicht nur viele Ansprüche der Leser zu erfüllen, sondern es müssen oder sollen auf möglichst viele Fragen begrifflich abwägende bzw. differenzierte Antworten angeboten werden. Soziolektische Existenzweisen, die Descola als «Wissenschaft des Konkreten» einfordert, sind aufgrund der Wissenschaftsfreiheit Verlaufsprinzipien möglicher Erfahrungen und konkurrieren mit denen der «Luftbaumeister» (Ernst Bloch) epistemologischer Gedankengebäude. Allein ihre «imperialistische» Funktionslogik, deren «Synkretismus auf System-Ebene» (Ulrich Berner) der Kritik bedarf, produziert methodisches Systemvertrauen. Noch genauer: Die navigierende Begrifflichkeit

homogenisiert den «gesättigten» Raum, in dem alle Elemente repräsentierbar wären als «Wissenschaft des Spekulativen»: 1. Der formelhafte Kombinations- und Transparenzglaube wäre sowohl konstruktivistisch als auch naturalistisch vornehmlich übersetzbar durch «verfeinerte Methoden» (Thomas Nagel), in deren Beschreibungen «Identitätsbausteine» mit «spielerischer Gelassenheit» (Holger Arning) modellhafte Verwendung fänden. 2. «Falsche Hypothesen» der «Erfinder» zu formulieren oder zu verwerfen, würden ebenso zum «gegenwärtigen Konsens» gehören wie Zweifel an der Triftigkeit, die sich gegen «Erfindungen» der «Kreativität» und «Reinheit» sowie gegen die Ritualisierung der Verfahren und Regularität bestimmter Handlungsmodelle wenden würde.

Mediale wie «wissenschaftsimperialistische» Theorien der Weltgestaltung sind zuweilen hilfreiche Konstrukte, die Wissenschaftlern die empirische Wirklichkeit zu erschließen helfen. «Heilige Berge», die vermutlich durch eingewanderte Sumerer in Mesopotamien seit dem fünften Jahrtausend v. Chr. in Kultur und Glauben nachweisbar sind, übten in ihrer «uranfänglichen Himmel-Erde-Einheit» (Hendrik Pfeiffer) Einfluss auf Vorstellungen der Semiten aus. In ihrem Glauben war von einer «Berg-Himmel-Erde» die Rede, aus deren Erdscheibe sowohl die Gestalt eines sog. «Länderbergs» auftrug als auch dessen Gipfel im Norden die Wohnung der Götter trug (vgl. Is 14, 13; Ez 28, 14; Ps 48, 3). Auf diesem «Großen Berg» thronte der Erd- und Luftgott Enlil, der «Herr der Länder». Sein Tempel hieß «Berghaus», erfahrungsgemäß ein Wort, in dem das Höhen-Bild von Berg und Bedeutung mit dem «erhöhten» Bild des «Tempels» übereinstimmte. Die Feier der Feste zelebrierte einerseits tägliche Opfer, periodische Feste oder Zukunftsergründungen, andererseits vermittelte sie Heiliges durch Wortformeln, Magie und Schutzzauber. «Tempelfeste» waren den Gottesdiensten geweihte Freudentage: Sie spiegelten ein Lebensgefühl wider, das sich nicht nur in den unheimlichen Vorstellungen tierisch-menschlicher Mischgestalten oder in der Geisterlehre tiergestaltiger Dämonen zeigte, sondern das Ansehen der Götter – insbesondere in seinem Steigen und Sinken – mit dem Schicksal politischer Macht der Stadtstaaten verband: «Die antike Dämonenlehre kennt ein unendliches Feld von komplizierten Reversibilitäten» (Wolfgang Eßbach). Im Mittelpunkt des Kultes stand die himmlische Wohnung der Götter, deren «Stufentempel» bzw. der «Tempelturm», die «Zikkurat», den Grundstein zur Herrschaft der meist übermächtigen Priesterschaft legte. Auf ähnlichen göttlichen Vorstellungen beruhten die Höhendienste der Westsemiten – hier veranschaulichte der Terminus «Höhe» generell die Heiligtümer als Bergkulte der Kanaanäer.

## Vergöttlichung und Hellenismus: Euphemismus und Idealisierung

Das Traditionsthema «Heilige Berge», das mit dem Semiten Sargon (ca. 2350–2295 v. Chr.), dem König von Akkad, wegweisend mit seiner Reichsgründung begann, ähnelt dem heroischen Prototyp des Weltherrschers, der vermutlich in legendenhafter Idealisierung an die wundersame Biographie des Mose-Kindes erinnert: «Mythen von einer verborgenen Geburt und bedrohten Kindheit folgten einem weitverbreiteten Muster» (Werner Dählheim), dass dem überlebenden Kind ein Berufungsweg des Ungewöhnlichen bevorstehen würde. Noch intensiver verflüssigt Assmann in seinem «Exodus»-Werk disziplinäre Grenzen: «Mit dieser Geburts- und Jugendgeschichte wird Mose als ein Held und neuer Sargon, ein von Gott erwählter Herrscher, eingeführt». Wer die «Politische Theologie» mit »Politischer Mythologie» (Wolfgang Spindler) – anhand von Konstruktionsverfahren der Re- und Dekonstruktion – zu vereinbaren versucht, mobilisiert zum einen die abstrakte «Selbstregulation des Lebens» (Hans-Jörg Rheinberger) sowie eine hybride Codierung. Zum anderen funktionalisiert Assmanns effektive «Selbstproduktion» erstens Gebilde vager «Resonanzen» der biblischen Erzählung und zweitens die historisch riskante Reduktion einer semiotischen Zeichenangabe von «zwei Richtungen: zurück auf die assyrische Geburtslegende, die in ihr ein Echo hat, und voraus auf den Kindermord zu Bethlehem, den sie präfiguriert» [!].

Assmanns Neuschöpfung wirkt apodiktisch, weil ihre ineinander verwobene Hermeneutik und Konstruktion eine Wissenskulturskultur präsentiert, als würde sie ihre «eigene Geschichte» (Hans-Jörg Rheinberger) ohne Differenzierung normalisieren müssen. Antike Mythen, Chimären-Mythen und Neo-Mythen sind vom Lobpreis wissenschaftlicher «Muster» bzw. «Schemata» im Einzelfall kognitiv-strategisch nicht zu trennen. Ihre pilotierende Anwendbarkeit entgeht jedoch nicht der Gefahr, aufgrund objektiver Indienstnahme ohne Subjekt «entzaubert», entdivinisiert oder «folgsam» funktionalisiert zu werden, so dass im Gebilde mythischer Wirklichkeit das Partikulare zugunsten des Allgemeinen weniger spezifisch ausdrucksstark erscheint. In der Priorität des Weltherrschaftsgedanken ergaben sich – eben unabhängig von «Konstrukteuren», «Architekten», «Bauleitern», «Baumeistern» und «Brückenbauern» wissenschaftlicher «Entzauberung» bzw. «Neuverzauberung» – teils religiöse Entwicklungen und Perspektiven teils disparate Beobachtungsfelder und gemeinschaftsstiftende Schlüsselfragen, die direkt auf Götter, Kultur und Politik bezogen waren.

Was wissbar ist, aber empirisch nicht alles ist, darf weder in reduzierter Isolierung allein erklärende Beachtung finden noch in synkretistischer Bedeutsamkeit instrumentalisiert werden. Da Rationalität, Potenzialität, Funktionalität, Sequenzialität, Utilität und Modellierung als wissenschaftlich-transparente Instrumente Spielregeln eventuell «geswicht» bestimmen, werden allerdings viele ihrer schlagkräftigen Zentralbegriffe fragwürdiger. Das gilt besonders im «durchgängigen» Gebrauch von der ägyptischen zur altorientalischen, von der ägyptischen zur israelitischen oder von der graeco-orientalischen zur hellenistischen Religionsgeschichte, wenn sie beispielsweise «psychophysisch» das «Gegenwärtige mit dem Anfanghaften» oder das «Individuelle mit dem Kollektiven» (Eugen Drewermann) als synkretistische Objektivierung ineins setzen wollen: Formen der Idealisierung treffen immer auf Positionen der Differenzierung. Der Ägyptologe Siegfried Morenz (1914–1970) mutmaßte schon 1960, wer das idiolektische «Eingehen eines Gottes in einen anderen in sich begreift» sei zum einen eines Besseren zu belehren, um in seinem Fach «auf das unglückliche Wort ›Synkretismus‹ ganz zu verzichten». Zum anderen werden dann Vorbehalte gegenüber dem «‹Synkretismus auf System-Ebene›» (Ulrich Berner) verschärft.

Mit dem Thema «Alexanderkult und Hellenismus» verbinden sich viele produktive «Hellenismen» (Klaus Bringmann), Perspektiven, Fragestellungen, «Menschenbilder», Religionsprobleme und Darstellungsweisen: «Die Bezeichnung Hellenismus täuscht eine Einheitlichkeit vor, die es nicht gab, und verdeckt die mannigfachen Facetten der historischen Erscheinungen» (Klaus Bringmann). Historisch gesehen war ein «religöses Feld» schon immer ein relational-konkurrierender «Schauplatz für symbolische Kämpfe» (Friedrich Wilhelm Graf) gewesen. Eine «Konfrontation verschiedener religiöser Systeme», terminologisch als «‹Systematisierung›» definiert, pilotiert Entwicklungen, die sich innerhalb des verdichteten «Systemverstehens» als «‹Rationalisierung›» (Ulrich Berner) abspielen. Einander sich überlagernde «geswichte» Möglichkeiten sind nicht aus dem Auge zu verlieren: Im Urteil von Walter F. Otto (1874–1958) ist die «Wirklichkeit der Götter» seit der Nachkriegszeit, in der «die Wissenschaft vorwiegend wegen ihrer ›Anwendbarkeit‹ geschätzt» (Ernesto Grassi) worden wäre, ein viel diskutiertes Thema gewesen. Ebenso ruft das umstrittene Thema «Die Wiederkehr der Götter» (Friedrich W. Graf) um die Jahrtausendwende eine bemerkenswerte Aufmerksamkeit hervor. Bestimmte Götter, wie die in der «Interpretatio Graeca» und in der «Interpretatio Romana», stehen einander in «Kohärenzfiktionen» so nahe, dass sie durchweg in der Forschung gleichsam



als kombinierte Varianten mit den generalisierenden «Pilot-Worten» der «Gleichsetzung», «Vermischung», «Assimilierung», «Adaption», «Einverleibung», «Verschmelzung» oder «Identifizierung» benutzt werden.

Die idiolektische Kunst, Götter der Fremde «müheles» (Werner Dählheim) mit den eigenen zu «verschmelzen», vermittelt generell den Eindruck, als bedürfe die kulturelle Modalität menschlicher Zuwendung weder einer religiös-positionalen noch einer individuellen Homogenitäts-Camouflage, da sie kollektiv «niemals radikaler und revolutionärer Natur» (Franz Cumont) gewesen sei. Alexander Demandt sieht darin einen «kosmopolitischen Zug» im «Bereich der Religionen»: «Westliche und östliche Kulte lebten nebeneinander». Dass die pilotierende «Verschmelzung», «Gleichsetzung», «Gleichwertigkeit», «Adaption» und «Hybridisierung» griechischer und ägyptischer Götter, über die Herodot (490/480–um 424 v. Chr.) schon geschrieben hat, oft wie am «dünnen Faden» hängt, daran erinnerte 1982 Ulrich Berner und darauf verweist 2013 Svenja Nagel. Gerade sie ist der Meinung, deren Äquivalenz würde «durchaus systematisch» sein.

Was dann eventuell den «Diffusionismus», der die «Bildung künstlicher Mischreligionen» (Alexander Demandt) betraf, zu erhellen vermag, sind sprachliche Inhalte religiöser Übergänge, «Umdeutungen» und Deutungswechsel traditioneller Wortformeln oder ihre oberflächlichen, mangelhaften bis falschen Horizonte der «Übersetzungen». Dagegen hätten das konsensfähige Ausnahmerecht, der hellenistische Gehorsam, die menschliche Unterwürfigkeit und der Kausalnexus unausweichlicher Anpassungen die vielfach ineinander verschränkten «synkretistischen» Lebensumstände geprägt, die im hellenistischen Weltreich nach Alexanders Tod den Ausschlag gegeben hätten. Insbesondere in der legendären und strahlenden Heroisierung der «Persönlichkeit» Alexanders, dem «Heldenjüngling» (Karl Christ), den «Begründer des hellenistischen Zeitalters zu sehen», habe im jeweils modernisierten Zeitkolorit Strategien zum reizvollen «europäischen Herrenrecht»-Thema mobilisiert. Das fürs Erste: Die historische Figur «Alexander» erscheint wie ein vieldeutiges Narrativ transreligiöser Vereinigung – ein Ensemble, das alle religiösen Maßstäbe menschlicher Potenzierung sprengt. Als Eigenschaftskombinationen dieser «Übergroße» sind zwar die philosophischen Begriffe «Menschenbild», Menschlichkeit oder «Kompensation» sehr klein, aber für die *«Genesis des philosophischen Fiktionalismus»* gewinnen sie in ihrer Durchlässigkeit eine «transitorische Relevanz», deren theoretische «Zweckmäßigkeit» im *«Fiktionsgehalt der modernen Realität»* steigt, «*möglicherweise exponentiell*» (Odo Marquard). Für Sprachkünstler Marquard wäre das die ästhetische «Bestimmung der



Kunst als genialer Wirklichkeitsüberbietung durch Fiktion». Indem Kunst «gegen» das Fiktive als «Antifiktion» definiert wird, entstehe daraus Erfahrung und das könne bedeuten, sie werde «*modern und gegenwärtig die Zuflucht der Theoria*».

Es ist noch ein Zweites zu erwähnen: Die kolossale «Bogenspannung» (Ernst Kantorowicz) zwischen dem hellinistischen Königsbild und mittelalterlichen Stauferkaisertum, das hier methodisch weder in ihrer Technik noch in ihrer Ausführung annähernd geklärt werden kann, gewinnt im Begrifflichen fiktiv-verschmelzende und mythisch-legendäre Übersetzungshorizonte im Vergleich Friedrichs II. und Alexander des Großen. Was in Friedrichs kaiserlicher Herrscherpersönlichkeit geistig angelegt zu sein schien, erinnert zum einen an die staufisch-memorialhistorische Komplexität, als «Hammer der Welt» einen «modus vivendi» mit der Kirche wiederherzustellen. Zum anderen kommt eine geschichtsphilosophische Wortarbeit ins Spiel, um das orientalisierende, exotische Erscheinungsbild von Friedrichs sizilianischem Hof, von Friedrichs Gedankenwelt der «absolute[n] Vorurteilslosigkeit in religiösen Fragen» und sein «einzigartige[s] und erregende[s] Wesen» auf der Jerusalemer Bühne als eines «Freund-Feindes» bzw. als eines «Freund[es] der Muselmanen» zu deuten.

Den Orientalen war Friedrich II. als «Materialist» (Francesco Gabrieli) aufgefallen, den Okzidentalern als «Staunen der Welt», Messias Kaiser und Antichrist. Die angesprochene «Wirkungsgeschichte des staufischen Hauses» (Klaus Schreiner) hatte viele Gesichter: Legenden und Gegenlegenden hatten ihre zwiespältige Wurzel einerseits bei Stauferfreunden im Bereich des Heils- und Friedensbringers gefunden, die andererseits Staufergegner in ihrer Verleumdungskampagne gegen den Kaiser zu diskriminieren versuchten. Bereits Friedrichs Geburtstopos, zu dessen Mythos eine chimärische Metaphorizität gehörte, habe Joachim von Fiore stets wiederholt. Danach sei Kaiser Heinrich VI., der Vater des späteren Friedrichs II., vor der Geburt seines Sohnes die joachimitische Prophezeiung zuteil geworden, dass seine Gemahlin Konstanze von einem Dämon schwanger gehe. Nach diesem antichristlichen Geburtstopos, der sowohl die heilsgeschichtliche und universale Reputation des Kaisers als auch die Allegorie der Zweischwerterlehre in kaiserfeindlichen Kreisen völlig entmachten sollte, wäre die Kaiserinmutter von einem «schrecklichen Monstrum» entbunden worden. Vom «angekündigten Antichrist», der sich als «unversöhnlicher Feind der Kirche» (Klaus Schreiner) dargestellt habe, unterschied sich die mythische Überordnung, die Alexander der Große im Geburtstopos mit ungehemmter Bewunderung vorgezeichnet war.

Synkretismus hatte ihn zum einen als Sohn des griechisch-ägyptischen Gottes Zeus-Amun ausgezeichnet. Zum anderen entfachte Alexanders fast übermenschliche Größe und raumgewaltiges Werk schärfste Kritik, weil sie alle bisherigen Dimensionen griechischen Wesens übertrafen.

Ob im Vergleich mit dem hellenistischen Königsbild gewisser Weise von einer «Äquivalenz» oder von kontrastiven Konstanten einer «Geistesverwandtschaft» gesprochen werden darf, bleibt historisch zutiefst fraglich, so wie Alexanders unangefochtene orientalische Machtstellung, zu der die «unumschränkte Gewalt des Herrschers über seine Untertanen» gehört habe. Auch wenn die «Kultur des Orients am Leben Friedrichs [...] von der Wiege bis zum Grabe» (Francesco Gabrieli) vielseitig ihren Anteil hatte, so bleibt am Beispiel seiner Person als Gottes kluger frommer Mime offen, ob die mentalistische «Bogenspannung» aller paradoxen Möglichkeiten jegliche hellenistisch-staufische Kenntnis und Mimesis, selbst sprachlich die verwickelt-innere Berechtigung, zu «entspannen» vermag. Was beiden Herrschergestalten jedenfalls schon zu unterschiedlichen Lebzeiten im Mythos zugewachsen war, ist von den spezifischen Zeitumständen nicht zu trennen: Entmythologisierung muss primär die Substanz des Mythos zu erklären versuchen, wenn Urteile zutreffend sein sollen, wie es überhaupt zu diesen Mythen mit nachhaltiger Erinnerung und sozialer Poetisierung kommen konnte. Die staufischen Quellen erlauben biographisch selten Genaueres, da Grenzen der Überlieferung und Mutmaßungen der Fiktionalität ineinander verschwimmen. «Sagen, Utopien und Geschichten» sind «nie dagegen gefeit, von politischen Eiferern und wirklichkeitsblinden Ideologen ihres humanen Gehaltes beraubt zu werden» (Klaus Schreiner). Insbesondere die faschistische Regression hat die «Wiederbelebung germanischer Mythologie» kollektiv ausgenutzt, weil – wie Eugen Drewermann meint – die «Bilder des Christentums, die dem kulturellen Niveau der Zeit angepaßt waren, nicht (mehr) die Macht besaßen, die kollektive Angst eines ganzen Volkes zu beruhigen».

Antikes Modell-Denken wie «Der Cannae-Wahn», den der deutsch-israelische Historiker Jehuda L. Wallach (1921–2008) repliziert hat, scheint für den «Beginn und Verlauf des Ersten Weltkriegs von Bedeutung» (Herfried Münkler) zu sein. Repräsentierte das Bildungsbürgertum im Kaiserreich eine Mentalität regressiver Reaktionsmodi, die der kulturell-gehorsamen Gesellschaftselite das operative Selbstverständnis militanter Wirklichkeit kollektiv vorschrieben? Das weist auf die menschlich-innere Berechtigung wie auf die wissenschaftliche Selbstgerechtigkeit. Während Herfried Münkler in seinem «Essay» an die Elite deutscher Generäle des

Ersten Weltkriegs erinnert, als Ausgleich zum Stellungskampf im Westen wenigstens im Osten, «toller» und expansiver in Russland, «im Stile Alexanders des Großen neue Reiche errichten zu können», erwähnt er die von General Alfred Graf von Schlieffen (1833–1913) entwickelte militärstrategische Lösung im «Zweifrontenkrieg» gegen Frankreich und Russland. «Cannae» (216 v. Chr.), das Sinnbild für Hannibals erfolgreiche Umfassungsschlacht und das Scheitern des römischen Durchbruchs, wurde zum paradigmatischen Inbegriff, zum «Tummelplatz historischer Analogiebildung» oder zum militärhistorischen «Referenzrahmen» der Strategie Schlieffens gegen Frankreich: «Für Schlieffen war Cannae der Inbegriff der Niederwerfungsstrategie als Alternative zur Ermattungsstrategie, und die Niederwerfungsstrategie gipfelte in der Idee der Vernichtungsschlacht».

Der deutschen Niederlage folgte die Kritik, die Deutschen seien ihrer «kriegsgeschichtlichen Obsession für antike Vorbilder zum Opfer» gefallen. Der germanophil gebildete schwedische Schriftsteller Sven Hedin (1865–1952), hatte sich im Vorwort zur Neuauflage von Droysens «Geschichte Alexanders» 1917 noch hinreißen lassen, ohne historische Vorbehalte «Verbindungslinien zwischen den weitreichenden Eroberungen der Deutschen im Osten und dem Makedonerkönig» zu ziehen. In kritischer Distanz gegenüber dem humanistisch-faszinierten Geist, der dem Empirismus einer analog-gespiegelten Selbstüberschätzung gleichkam, bemerkte Reinhold Bichler: «Wie lange wollen wir noch mit Alexander dem Großen siegen?»

In antiker Spiegel-Symbolik vermittelte der Spiegel einerseits ein scheinbares Abbild menschlicher Seele, andererseits war er mehrdeutig, weil er sowohl der Eitelkeit als auch der Selbsterkenntnis in der «Sprache archetypischer Symbolik» (Eugen Drewermann) Ausdruck verliehen hätte. Auf die Weltkriegszeit bezogen schien die Prägung humanistischer Tradition nicht abwegig zu sein, «Analogien» persönlicher Bildung durch mitreißende antike Erfolgsmuster zu rechtfertigen, um sie – vergleichbar einer öffentlichen «Pilota» – performativ in der militärisch-elitären «Ego-Mimesis» der Generalität dienstbar einzulösen. Gelungene Lösungen sind jedoch keine genialen Muster späterer und anderer Erfolgsaussichten: Große antike Erfolgsgeschichten haften zwar zeitlebens im Gedächtnis, aber sie sind für militärische Strategien kein expertokratisches Passepartout, wie die britische «Romanalogie» (Herfried Münkler) beweist.

In der Perspektive kritischer Selbsteinschätzung, die vor dem Krieg die Briten mit dem spätantiken Rom bewegte, taugen «Parallelisierungen» weder für die Zukunftsvergewisserung «*per analogiam*» (Herfried Münkler)

noch könnten sie die Plausibilität von Personen, Problemen, Prozessen und Strategien der Vergangenheit auf Abläufe späterer historischer Ereignisse übertragen. Da der historische Wert sehr skeptisch stimmt, würden sie eventuell «tiefenpsychologisch» (Eugen Drewermann) im gesellschaftlichen Interesse Ubiquitäres ausdrücken wollen; denn antikisierende Determinanten im Kontext gewagter Analogien können keine Realitätsverluste überdecken oder Inszenierungen militärisch-taktischer Entscheidungen etikettieren: Die hypothetischen Begriffe «Analogiebildung» und «Alternativanalogie» (Herfried Münkler) enthalten sowohl Fehlerquellen und Zufälle als auch nicht zu unterschätzende, täuschend-steuernde Denkmodi, die Verständnismuster weder didaktisch noch rezeptologisch verfestigen, «tiefenpsychologisch» vergegenwärtigen oder bleibend-gültig rechtfertigen können.

In euphemistischer Hinsicht ist «Alexanders Verschmelzungspolitik», die kaleidoskopisch sowohl das Urteil der «Hellenisierung zugleich Humanisierung» als auch die «Gleichbehandlung der Völker» (Alexander Demandt) erzählerisch-phantastisch sowie plakativ «besetzt», mit großer Zurückhaltung zu kommentieren, weil Gegenströmungen und Gegenspieler vieles nach Alexanders Tod sofort wieder veränderten. Für den Bedeutungswandel des Leitbegriffs «Hellenismus» sorgte schon Johann Gustav Droysen selbst, indem er ihn mit der «Erscheinung des Anthropomorphismus» gleichsetzte und im «Austauschprozess» den «Beitrag der einzelnen orientalischen Völker stärker» (Karl Christ) betonte.

Zeitbezogen verehrten die Ägypter und Griechen Alexanders «Vergöttlichung», jedoch nicht die Syrer, Juden, Babylonier und Perser. Wenn das auch ein erstes orientierendes Ergebnis sein könnte, erfordert das noch viele kritische Untersuchungen über die Stadtkultur, die Indigene nicht nur über den Konsens und die Reproduktion des hellenistischen Geisteslebens operationalisiert, sondern gleichsam über Themen der Integration selbst zur Sprache bringen. Die von Raimund Schulz geförderte antike «Intellektuellen»-These, die makedonisch-griechisch das «monarchische System» mit der panhellenischen Idee der «Poleis» kombiniert hätte, habe der Absicht gedient, im Wechselspiel die Integration unterworfenen Gebiete zu stabilisieren. Dazu gehörten Aspekte der Städte Alexanders im üblichen Muster mit Markt, Agora, Gymnasium und Theater oder entsprechende Städtebünde, die gegenüber Ansprüchen der «Verschmelzung» oder «Inklusion» weder Grenzen einer kulturellen Permissivität noch Ausweise ihrer bürgerrechtlichen Modalitäten aufgehoben hätten. Die dominante makedonisch-griechische Erziehung durch Gymnasium und Theater war im Kern der geistig verbindliche, graeco-orientalische und

überpointiert-kultivierte Hellenismus-Modus, den Droysen zur «Signatur einer Epoche erhoben» (Karl Christ) hatte, um heterogene Völker systematisch unter einem Dach zu vereinen: «Die neuen Griechenstädte besaßen eine wohltuende Gleichförmigkeit» (Robin Lane Fox).

Eine «planmäßige Heiratspolitik» sollte einerseits in Makedonien «Schritt für Schritt den widerstandsbereiten einheimischen Adel» zurückdrängen (Raimund Schulz). Solche Verfahren hatten einschlägige Masken. Spielte dann in diesen ordnungspolitischen Überlegungen andererseits der persische Adel «nur eine geringe Rolle» (Alexander Demandt), während es in Ägypten eine «Vermischung von Griechen und Einheimischen» (Alexander Demandt) gegeben hätte? Wäre im alltäglich durchgreifenden Sinn wirklich eine «ausreichende Assimilationsbereitschaft der orientalischen Völker» bemerkbar gewesen, dann würden Kräfte gegenläufiger Reaktionen, die die «später einsetzende ›Orientalisierung‹» (Reinhold Bichler) im 3. Jahrhundert v. Chr. herbeigeführt hätte, keine nebensächlichen Bedeutungen ausdrücken: «Seit Euripides gibt es den Begriff des *«mixobabbaros»* und seit Polybios den Ausdruck *«mixhellēn»*» (Alexander Demandt). Derartige Bezeichnungen hatten immer den symptomatischen Beigeschmack der rassistischen bzw. ideologischen Abwertung und Missbilligung.

Welche Weltläufigkeit und welche Tragweite geschichtlichen Fortschritts definiert Werner Dahlheims Urteil, dass erst durch Alexanders Eroberungszug – wie Bichler zitiert – die «griechische Kultur Weltgeltung» erworben habe? Hat die königliche Einwanderungspolitik, die zu «Hunderttausenden» das «griechische Element in der Kultur» unter den Diadochen gestärkt hätte, zur «weltkulturellen» Stabilität beigetragen so wie primär das «orientalische in der Religion» (Alexander Demandt)? Mischehen wären unzulässig gewesen und die «Trennung in soziale Schichten und die Aufteilung in nationale Gruppen» hätte einen «doppelten Gegensatz» (Alexander Demandt) verfestigt. Wie stand es überhaupt um den Zusammenhalt der sog. «Mischehen»? Zahlreiche Makedoninnen hätten nach Alexanders Tod ihre persischen Frauen verstoßen und einige Diadochen die Völkertrennung wieder eingeführt. Alles das habe dem griechischen Denken nach dem kulturhierarchischen Motto entsprochen: «Griechen regierten, Barbaren wurden regiert» (Alexander Demandt). Auch hätte es hellenistische Könige gegeben, denen die Unhaltbarkeit ihres Systems selbst klar gewesen wäre.

Alexanders Pläne einer Monarchie nach orientalischem Muster kamen nicht zum Tragen. Dennoch behauptet und vereinfacht Alexander Demandt – gemäß der Denkweise seines didaktischen Konstruktismus – «drei Komponenten im Königtum Alexanders»: Das ist erstens die Synthese

seiner «Legitimation durch den Erbgang als Sohn Philipps», zweitens die Bestätigung seiner «Anerkennung durch das Heer» und drittens das Außergewöhnliche seiner «sakrale[n] Überhöhung durch die Nähe zum Göttlichen», die «*mutatis mutandis* für die Staatsform der Monarchie in Europa konstitutiv [!]» geworden wäre. Bildete nicht erst der römische Feldherr Gnaeus Pompeius Magnus (106 v. Chr. – 48 v. Chr.), der als eines der «frühesten römischen Beispiele von *imitatio Alexandri*» (Marco Vitale), das makedonische Vorbild übertreffen wollte, als «Patron des griechischen Ostens» eine «mächtige ›patronale Mitte‹, auf die sich alle Hoffnungen und Wünsche ausrichten konnten» (Raimund Schulz)? Die mit dem Titel *magnus* inszenierte Alexanderangleichung lässt sich im «Falle von Kaisertitulaturen des 3. Jh. n. nicht beibehalten»: «Sie fußt vielmehr auf zweifelbaren Kontinuitäts und Rezeptionstheorien» (Marco Vitale).

Vorausweisende pauschale Zukunftshypothesen formuliert Alexander Demandt zuweilen im Weltanschauungsmythos eines hochgestochenen didaktischen Funktionalismus, der in literarisch-spekulativen Aktualisierungsformen den Hellenismus als «innere Lebensform für die halbe Welt» – so das Zitat Gottfried Benns (1866–1956) von 1949 – hätten erschaffen können. Demandts logischer Empirismus präsentiert im Indikativ optimistische Konstruktionsdienste, die im «romanalogischen» Brennpunkt sowohl durch Mythen apodiktischer Vereinheitlichung auffallen als auch die Bedeutung der Historiographie in seinem Maße idealisiert. Es drängt sich als Erstes ein überzeitlich wirkender Eindruck auf, als würde sich mit dem «gelungenen Geschichtswerk» – wie schon Lukian dem Geschichtsschreiber zugestand – zugleich eine «hohe literarische Anerkennung» (Alexander Free) vereinbaren. Als Zweites kommt hinzu, der Ausweis guter Bildung verpflichte den Geschichtsschreiber «überparteilich» zum Pragmatismus, der die «Aufdeckung der Wahrheit» jeglicher «Zurschaustellung des eigenen rhetorischen Geschicks» (Alexander Free) vorziehe.

Lukians Wahrheitskriterium bezieht sich auf eine «von ihm gemusterte Gesellschaft» im Umfeld der «kaiserzeitlichen Bildungskultur» (Alexander Free). Frees Frage nach Lukians «Anspruch auf wirkliche Seriosität» ist von dessen Person unabhängig, da sie eher ein «Zeugnis für Aussagen zur antiken Historiographie im Allgemeinen» sind, das heutzutage auf grundsätzliche Fragen nach der «Geschichte der Historiographie», ihrer Methodologie, Begrifflichkeit und Theorie verweist. Insofern verbindet sich «in jüngster Zeit» Lukians «Aufwertung» (Alexander Free) vielleicht mit einer wissenschaftlichen Vereinbarkeit, die das diskursive Übermaß der interdisziplinierten Forschungsinteressen in ein realistisches System einfügt.

Ähnliches gilt dem Bildungsdiskurs, in dem die Pauschalisierung «Großer Leitlinien» zur standardisierten Kompetenz-Orientierung zu gehören beginnt. Gleichmaßen ist Demandt im hermeneutischen «Wahrheitsdiskurs» zur Seriosität seiner Ergebnisse nicht nur verpflichtet, sondern seine Thesen werden hier in wenigen spezifischen Zusammenhängen ernst genommen:

1. «Der Hellenismus mündet [!] in das Weltreich der Römer». Demandt pilotiert mithilfe des konformistischen Terminus «Hellenismus» und der prädikativen «Fließ-Metapher», die in einer Katachrese zusammenfinden, ein scheinbar verflüssigtes Faktum, als würde es die Komplexität von Phänomenen, Sprache und Denken resultativ verschmelzen. 2. Die Römer wurden «Testamentsvollstrecker Alexanders und Wegbereiter der Geschichte Europas». Der scheinbar «sinnstiftende» Nexus innovativer «Pilotage»-Thesen erinnert nicht nur an einen «Großen Testator», sondern auch an ähnlich instrumentalisierte wegweisende Ereignisse wie die der Seeschlacht von Salamis (480 v. Chr.), die noch vor 50 Jahren angeblich das Schicksal Europas entschieden hätte. 3. Kaiser Caracalla (188 n. Chr. – 217 n. Chr.), dessen Titelzusätze wie «*magnus princeps*» oder «*magnus imperator*» (Marco Vitale) keiner «imitatio Alexandri» entsprechen, habe «Alexanders Idee einer Gleichberechtigung der Völker» mit dem römischen Bürgerrecht der «Constitutio Antoniniana» per kaiserliches Dekret von 212 n. Chr. «allen freien Einwohnern des Imperiums» (Alexander Demandt) gegenüber eingelöst. Sowohl die Beweggründe zu dieser Entscheidung als auch die Folgen für die Integration sind in der Forschung umstritten: Die «civitas Romana» verlor ihren Wert. 4. Die wissenschaftliche Reihung «Hellenismus» – «Gleichberechtigung der Völker» – «römisches Bürgerrecht» suggeriert Gestaltungskräfte eines zugkräftigen Kausalnexus, dessen ahistorischer Stellenwert unter dem Thema «imitatio Alexandri» so nicht einlösbar ist. Die «Bezeichnung *magnus*» impliziert im «relevanten Textauszug der Kaiserviten» keinen Bezug, mit dem sie «ausschließlich auf Alexander d. Gr. zurückzuführen sei» (Marco Vitale).

«Propheten» des antiken Wissens behaupten gesichert geltende, historische Leitlinien, als hätten sie gepeilten Zukunftskennntnissen den Weg vorzuzeichnen. Was im Großen Widerspruch auslöst, bleibt im Kleinen nicht nur ein Argument vermeintlich, buntscheckiger Äußerlichkeit, die in der Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts den «Ausländer» oder den «hellenisierten Asiaten», vom «griechischen Bürger» oder der «griechischen Zivilisation» aufgrund von «Blutmischungen» differenziert hat. Der Begriff «Hellenismus», gegen den Johann Gottfried von Herder (1744–1803)

1775 seinen Vorwurf vom «mißbrauchten Allemannswort» gerichtet hatte, wurde – so Alexander Demandt – von einem Bedeutungswandel erfasst: Das «griechische Wesen» der hellenisierten Juden wird mit *allophysismos* – «Fremdartigkeit» – erläutert, in dem fromme Juden einen Makel gesehen hätten. Worte «übersetzten» Mischungen, deren Elemente der jüdischen Geisteswelt die Verknüpfung mit griechischen und orientalischen Ideen vereinbarten, so dass diese «Fremdartigkeit» in Jerusalem den Streit sprachlicher Beziehungskonflikte prägte. Seine Ursachen hätten zwischen «Hebräern» und «Hellenisten» starke Vorbehalte ausgelöst. Insbesondere wären «einerseits aramäisch, andererseits griechisch sprechende Juden, die Christen» geworden wären, gemeint gewesen.

Das Wort «*hellenistēs*», von «*hellenizein* «griechisch sprechen»» abgeleitet, wurde vom Leidener Philologen Claudius Salmasius (1588–1653) kritisch eingeschätzt. Im Jahr 1643 systematisierte er das «biblische Griechisch *lingua hellenistica*», indem er es von der «klassischen *lingua Graeca*» unterschied. Bezeichnungen der «Fremdartigkeit» oder «Andersartigkeit» belegen zwischen antiken Menschen zumindest sprachbildende Befangenheiten. Wenn man das so will, dann spielen sie keine Rolle. Funktional gewendet bedeutet die flächendeckende Sprachnormung: Mit der Zeit hätte jedoch die in der «Alexanderzeit entstandene Verkehrssprache zwischen dem Atlantik und dem Indus» kommunikative Verhältnisse erleichtert, in denen die griechische Gemeinsprache, die «*koiné*», den Vorrang eingenommen hätte. Johann Gustav Droysen hat die Einführung des Epochenbegriffs «Hellenismus» gefördert, mit dem er 1836 die «Vermischung des abend- und morgenländischen Lebens» (Alexander Demandt) bestätigt habe. Während Kritiker die Position Droysens mit seinem 1833 publizierten Alexanderbuch einer «literarischen Proskynese» des Historikers vor seinem Helden» bezichtigt haben, sah Barthold Georg Niebuhr (1776–1831) in «Alexander einen Komödianten und Räuber großen Stils» (Alexander Demandt). Inwieweit «Fremdartigkeiten» geschlechtsspezifischer Voraussetzungen auf das Zusammenleben zwischen Mann und Frau eingewirkt haben, würde insbesondere im Hellenismus spezieller Untersuchungen wert sein. Da im patriarchalischen Denken die Frau – vornehm ausgedrückt – zum «schweigenden Gehorsam» (Raimund Schulz/Uwe Walther) verpflichtet war, ist die Differenzierung zwischen zeitlichen und sozialen oder lokalen und regionalen Spezifika wichtig, wenn sie religionswissenschaftlich göttergleicher und zwischenmenschlicher Analysen gerecht werden sollen: Euphemismen und Synkretismen zum einen und Widersprüche und Vermutungen zum anderen werden in



den «Gender Studies» allerdings Spekulationen ermutigen, denen bunte Mischverhältnisse einem «Gender-Mainstreaming» folgen würden.

Im hellenistischen Orient – schreibt Alexander Demandt in eigener Einsicht – zeigte sich eine «Tendenz zur Gleichberechtigung», die als «fortschreitende Emanzipation der Frau» zum Ausdruck gekommen wäre. Ähnliches kommentiert er im «Bereich der Religionen», denn der «kosmopolitische Zug in der sozialen Entwicklung» hätte zum Nebeneinanderleben westlicher und östlicher Kulte geführt. Dass sich jedoch ein «Aggregat» ethnologisch verschiedener Religionen sich wie zu einem «glühenden Schmelztiegel» (Franz Cumont) optimal hätte wandeln können, hat bisher kein Forscher in teleologischer, methodischer, modaler, metaphorischer, hermeneutischer oder dialektischer «Übersetzung» überzeugend geklärt. Würde nicht vielleicht das identitätsstiftende Integrationspotenzial mit der Bezeichnung «Politische Mythologie» selektiv oder stereotypisch weiterhelfen? In modern-ideologischer, medial-getesteter und digital-vernetzter Kommunikation erscheint das naturalistische «Aggregat», der konstruierte hellenistische Götterhimmel und dessen kultureller Horizont, im Jahr 2012 in ausgesprochen neuem Glanz und künstlich-kraftvoller Synergie: Der «Mittlere Osten» vermittele – so «Wikipedia» zum «asiatischen Schmelztiegel» – diejenige Prägung, die das moderne Weltbild bis heute auszeichne, so dass die Rede von einem «gemeinsamen Erbe aller Europäer» völlig begründet sei. Infolgedessen lautet die fünfte Folge des siebenteiligen TV-Arte-Programms: «Morgenland und Abendland. Der asiatische Schmelztiegel». Nach Christoph Marksches entstand aber das Christentum weder in Rom noch im «Schmelztiegel der Kulturen, den die anderen größeren Städte bildeten».

Kommunizierbare «Neuverzauberung» belastet weder hypothetische Selbstzweifel noch die systematische Eigenverantwortlichkeit des Forschers. Ihnen analog sind in der fortschrittlichen Geschichtsdidaktik bewusste, übertriebene oder gewagte «Gegenwartsbezüge» sozialer Verfahrensfunktionalität, da in Handbüchern der «Gedanke einer gewissen Nähe, ja inneren Verwandtschaft zwischen der hellenistischen Zeit und der modernen Welt» (Hans-Joachim Gehrke) vertreten wird. Immer wieder werden – wie mit einem gelehrten Dirigentenstab – «innere Verwandtschaften», nationale Idealisierungen oder konsuelle Gemeinsamkeiten harmonisierend zur Kohärenz oder im Auf und Ab der religionswissenschaftlichen Gedächtniskultur vergleichend «aufgeboten». Die Medien tragen auf ihre Weise dazu bei und vielleicht wäre es realistischer anzuerkennen, dass Antikes bis auf den großen Kreis der Experten, Kenner, Neugierigen und engagierten

Leser im Prinzip ferner und fremder zu werden scheint. Oder handelt es sich etwa um gemeinschaftsbildende Formen einer «phatischen Kommunikation» (engl. «phatic communication»), deren soziale Tragweite, gesteuert durch den Austausch von Wörtern, von der hellenistisch täuschenden «Verschmelzung» bis zum selbsttäuschenden modernen Spiritismus der «Architekten», «Bauleiter», «Baumeister», «Brückentechnologen» und «Konstrukteure» reichen könnte?

Zwischen Traditionen der Gebildeten und der Armen herrschten in der Antike ohnehin beachtliche Freiheiten. Wenn mit dem eventuell «erzieherischen» Kollektivbegriff «Hellenismus» didaktisch realitätsferne Ideen auf Hemmnisse einer nicht durchschauten Wirklichkeit und eines politisch heterogenen Gemeinwesens undifferenziert übertragen werden, dann geraten zuvorderst Ziele, Aufgaben, Konzepte, Modelle und Mittel der hellenistischen Kulturträger ins nähere Blickfeld. Dafür hatte die Diskursivität konkurrierender Fragestellungen im 20. Jahrhundert pilotierende Wortinstrumente der «Kohärenzfiktionen» wie «Assimilation», «Adaption», «Angleichung», «Gleichsetzung», «Vermischung» und «Verschmelzung» gebraucht, weil sie weniger die historische Situation der Menschen zu erhellen vermochten, sondern primär ihren synkretistischen «Wunschgegenstand» hellenistisch-dominant wie eine sich selbst erfüllende Botschaft inszenierten.

Hans-Joachim Gehrke negiert an anderer Stelle die These von einer «neuen Einheit» und vermutet koexistenziell ein «mehr oder weniger beeinflussendes Nebeneinander». Statt Analysen durch Innovationen, Methoden und Fragestellungen zu verbessern, scheint die soziolektische Tendenz vorherrschend zu sein, «Nebeneinander»-Verhältnisse und vermeintliche soziale Konstanten wie vorgegebene «Planfaktoren» der «Kohärenzfiktionen» zu behandeln: Agierten etwa Akteure des «Hellenismus» in der anscheinend elitären Erfahrungsdimension des Griechentums oder aufgrund von scheinbar «kohärenten» Lebensprinzipien, die den emotionalen Erwartungen des «Verschmelzungstyps» angemessen gewesen wären? So hätte Alexander den Göttern griechischer, ägyptischer und persischer Herkunft gleichermaßen geopfert. Auf die Faktizität dieser Idealisierungen wird nicht näher eingegangen, da sich Alexanders Faszinationskraft und die «Liebe zu Alexander» wahrscheinlich ausreichend mimetisch und sprachlich im Wort «*philalexandros*» (Alexander Demandt) ausgedrückt hätte: Berufungen wie die der Diadochen auf Alexander hätten wie «legitimierte Machtansprüche» gegolten.

Dienen vielleicht moderne erkenntnisfördernde Methoden der «cultural studies» einer objektivierten Identitätspolitik? Das Phänomen der

Götterverschmelzung, darunter die «partielle Übereinstimmung zwischen tierischen und menschlichen Emotionen» (Ferdinand Fellmann), könnte theoretisch eine evolutionär «uralte, angeborene Fähigkeit» (Frans de Waal) bestätigen. Letztgenannter weist auf eine «natürliche Normativität» und damit auf «Vorformen der Vernunftmoral» hin, die der «Sollensethik» zugrunde lägen: Frans de Waal macht dabei «keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier», wenn es sich um «Konflikte in uns selbst» (Friedrich Fellmann) handelt. Zur «Kultur des Konflikts» gehört zum einen ihre Analyse sozialer Phänomene wie die Empathie als ein «einheitsstiftendes Vermögen mit zivilisatorischer Bindungskraft» (Thiemo Breyer). Zum anderen ist bei theoretischen Empathie-Konzepten große Zurückhaltung geboten. Das bestätigen u.a. Tobias Schlicht, Andreas Mayer, Matthias Schlossberger und Jan Slaby.

Wer die «Vielfalt zwischenmenschlicher Beziehungen auf eine Formel zu bringen» versucht, setzt «strukturelle Momente» voraus, dass die «Annahme einer evolutionären Kontinuität» mit der «inklusive Definition von Empathie» (Thiemo Breyer) rational-perfektibel oder auch tiefenpsychologisch in existenziell-ausgleichende «Verständnismuster» (Eugen Drewermann) übergehen würde. Indem Anwender der «*lower-level theories*» vornehmlich mit «*low-level mechanisms*» (Jan Slaby) argumentieren, kennzeichnen sie allein veräußerlichte interaktionale Handlungszeichen. Für das Verstehen des Anderen operationalisieren sie weder die innere noch die mentale Haltungsperspektive zwischen Ich und Du. Kognitive Verfahren, die emphatische Wechselwirkungen «*higher-level theories*» (Jan Slaby) verwenden, überhöhen zudem allgemein funktionsfähige Projektionen aus der Sicht des Beobachters. Dadurch bleibt die «*empathy as perspective-shifting*» spekulativ, im besten Sinne sehr begrenzt oder lässt jegliche subtile «Einfühlung» schlichtweg versagen, so dass man sich eine «andere Person» weder «wirklich erfolgreich» noch «echt vorstellen» könne. Papierene Formel-Konzepte liefern selten realistische Fürsorgevorschläge, da meistens Improvisationen – begleitet von spontan-ehrenamtlichen Empathie-Reaktionen – anfangs kommunale Koordinationen erfolgreich unterstützen mussten: Im Prinzip war das Jahr 2015, das die Aufnahme der Flüchtlingsströme in Deutschland zu verkraften hatte, zwangsläufig kein Stabilitätsbeitrag für die «Europäische Union».

Die kognitionspsychologische Verfügbarkeit des Menschen, durch die menschliches Empfinden, Einfühlen und Mitfühlen phänomenal simuliert und verdinglicht wird, gleicht dem Homogenisierungsprozess der «entzaubernden» Objektivierung – wie in einem schleichenden Perspektivenwechsel

von der Natur zum Naturalismus, von der Moral zum Moralismus oder von der Kultur zum Kulturalismus. Sachlich konsequent lautet deswegen die Diagnose theoretischer «Übersetzungen»: Anwendungsmethoden der kognitiv-empathischen «Übersetzung» liefern Ergebnisse, die die «innere Verwandtschaft» von Absichten nicht als kreative Empathie einer konstruierten hellenistischen Deifizierung perfektibel abzubilden vermögen. Denn jede bewusst-intendierte Wandelbarkeit wissenschaftlicher Perspektivenwechsel reflektiert – vergleichbar einem Spiegel – auch metakognitive Wunschmerkmale des Religiösen.

Modernes teleologisches Denken ist mithilfe logischen Denkens vermeintlich religiös «zielsicher», denn es determiniert sowohl das dionysische Beispiel als auch die Entelechie des ekstatischen Menschen aus der empathischen Beobachterperspektive: «Drinnen ist ein Gott», er ist éntheos», der – ähnlich wie im «inneren Dialog» als Selbstgespräch – «offenbar aus dem Menschen mit fremder Stimme oder unverständlich redet» (Walter Burkert). Vom göttlichen Geist beseelt zu sein, würde «im seelischen Ausnahmezustand» nicht nur heißen, ««wahnsinnig zu sein»» (Walter Burkert), sondern er übertrüge die idiolektische «*Entsprechungslogik* zwischen Tempel und Welt» (Friedhelm Hartenstein) durch besessene, reine oder prophetische Merkmale auf Menschen. Burkert zufolge würden sie menschliche Verhaltensweisen – wie bei Ekstatikern und Melancholikern – voraussetzen, die ausreichen würden, um in «Wirklichkeit wie im Mythos, vom Wahnsinn zum Sinn zurückzufinden» – zur Kreativität philosophischer, poetischer und erotischer Inspirationen. Platon (Phaidros, 244a–245a) trennt bei außergewöhnlichen Menschen zwischen dem «göttlichen Wahnsinn» (griech. «theia mania») und dem pathologischen Wahnsinn, dem dichterischem Schöpfungstum und den Liebesleidenschaften. Das «Fühlen Gottes» wäre ein originärer «Enthousiasmos», ein «unmittelbares In-Gott-Sein» oder ein «Gottes-inne-Sein» der Seele. Aber was trägt zur psychischen Überwindung des Depressiven, Befremdlichen und Labilen einerseits und zur «inneren Ordnung der menschlichen Geistseele» (Edith Düsing/Hans-Dieter Klein) andererseits bei? Keiner Gottheit wäre mit einem «Denkmuster» oder mit «Modellen» präventiver Reaktionen beizukommen. Wären ihre «gereinigten» Wirkungen, die eine dionysische «Vergöttlichung» jedoch «ohne Grundlage einer Offenbarung» hervorbrächten, sowohl mythisch heilsam als auch kollektiv ein «Massen-Phänomen» (Walter Burkert)?

Verknüpfungen des religiösen mit dem medizinischen Bereich – unter der Bezeichnung «heilige Krankheit» (griech. «hierá nósos»; lat. «morbus sacer»)

durchaus als «Epilepsie» (Walter Burkert) thematisiert – scheinen im «Code-Switching» anthropologische Mikro- oder Makro-Erwartungen zu überfordern. Kategorial sind mentale Zustände einer «angestrebten» Mischkultur somit weder graeco-orientalisch überzeugend kombinierbar noch stiften sie bewusst eine ordnungsgemäße Einigkeit zwischen Kulturen und Menschen: Die synkretistische, synthetische oder systemoide Variabilität der «Vergöttlichung» bleibt diffus, ambigue oder einfach «dunkel». Handlungsleitend kommt Jan Slaby zu dem harschen Schluss, dass die «menschliche Agentur» der blinde Fleck der Empathie sei – «Empathy's blind spot» wird sicherlich viele Widersprüche herausfordern.

Uranfängliche göttliche Taten, wie der «vom Mythos berichtete Einbruch des Heiligen in die Welt», wiederholt der Mensch in der Mythologie, in der Legende, im Ritual oder im Blutopfer als «imitatio dei», damit «die Heiligkeit der Welt erhalten bleibt» (Mircea Eliade). Der Blut-Mythos hat in der «heiligen Geschichte», in den «Modalitäten des Seins» und in der kontinuierlichen Kulturgeschichte einen von Menschen geglaubten, zauberhaften, idealisierten und empathischen Stellenwert: Das zeigt das unerreichbar «Allerhöchste» der «Urhügel» genauso wie die der «Pyramiden», «Berge» und «Türme», denn die «rituelle Leiter» wird zum Aufstieg, gleichsam zum annähernden übermenschlichen «Gipfelwert». Das ist in Sonderheit das Eingebundensein in den «göttlichen Modellen» (Mircea Eliade) der Babylonier und Ägypter oder die Seinsweise von Homers «Blutwasser» (griech. «ichór») sowie die von Jahwes alttestamentlichem Monotheismus: Wasser, Berge und Türme manifestieren «Urbilder der Schöpfung», da sie – vortheoretisch entwickelt – «jede Schöpfung» (Mircea Eliade) tragen, die wie aus dem Wasser der Sintflut geboren die Präexistenz der Formwerdung regenerieren.

«Blutreine» Idealisierungen im «wissenschaftlichen Rassismus», der in Wahrheit ein absurdes «Fundament aus rassistischer Diskriminierung» (Richard Overy) herunterspielt, konterkarierten spätestens seit den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts «blutfremde» Zusammenhänge, die das antike Alexander-Bild des Welteroberers legendär instrumentalisiert haben. Gemessen an Reinhold Bichlers Beispielen zitierter Termini wie «Rassenmischungen» (Ulrich Wilcken: 1931), «Mischlinge» (Erik Schachermeyr: 1933) oder «Mischrasse» (Ernst Kornemann: 1948) überzeichnen sie im strapazierten kontinentalen Unterschied zwischen Europa und Orient abwertende Vorurteile, entweder eine Periphrase oder einen Euphemismus: Spielte die magische Kraft des «Blutserbes» (Johannes A. Straub) wirklich keine tiefgehende traditionelle Verbindung zum Ahnherrn? Straub schrieb

noch 1964 in der Einleitung zum Herrscherideal: Diokletian «gehört einer Rasse an, deren Blut seinem Geist befiehlt» und ihn «zum Sachwalter über ein in langer Tradition überliefertes Erbgut bestellt».

Unklar ist jedoch, ob die Blutsbrüderschaft die sprachliche «Reinheit» des Göttlichen, Menschlichen und des Organischen als im Ganzen wirkende Kräfte des griechischen Geistes symbolisch und vereinheitlicht zu «übersetzen» vermag. Ähnliches gilt für therapeutische Eigenanteile der Temperamentenlehre oder für Hybrid-Thesen «blutfremder» Zugehörigkeit. Im symbolischen Kontext verdichtet der konstruierte «Mischtyp» (Carl Schneider: 1962) nur eine vermeintlich eindringliche Gefühlswirkung. Eindringlich argumentiert Thomas Nagel mit Prinzipien einer neuen und «wertfreien» Weichenstellung, dass derartig «reine», «psychophysische» und «teleologische Spekulationen» nicht überzeugend sein könnten. Viel entscheidender seien – wie in «geswitchten» Vorgängen vermittelt – Grundlagen der «kosmischen Prädisposition»: Kompatible Konzeptionen, die den System-Prädispositionen ihre Regularität schulden, beeindrucken den Außenstehenden mit dem «hellenistischen» Lebens- und Idealisierungsmodell durch funktionalistische Wahl-Wege und geistige Wahl-Freiheiten, deren fiktionale Tauglichkeit allenfalls für die Fixierung einer intentional-neuen, spekulativ-sozialen und reproduktiv-kollektiven «Herrenschicht» ausreicht.

«Kultur als Ressource [!]» (Raimund Schulz/Uwe Walter) hybridisiert Strategien. Sie orientieren die Analogie und intendieren «Verschmelzung»: Diese Redewendung hat einen geldträchtigen Preis naturalistischer Verfügbarkeit, da sie alle menschlichen, sozialen und ökonomischen Fähigkeiten, Methoden und Verfahrensweisen fortschrittlich funktionalisiert, menschlich vereinheitlicht und biologistisch verwertbar macht. Quellenmäßig vorgeformt und vorgeprägt eröffnet sie der «entwicklungsbedürftigen» Spezial- und Detailforschung «bottom up» – mithin aus indigener Perspektive – ebenso wie der Terminologie des Forschers «top down» variantenreiche Wege, graeco-orientalische Prozesse freiwilliger, differenzierter oder erzwungener kultureller Migration zu verstehen. Methodisch und sprachlich würden sie gegebenenfalls die hellenistisch-orientierte Welt ontologisch, mythologisch und rituell genauer analysieren. «Fremdverstehen», völlig eingebettet im naturalistischen Kontext, würde dagegen jede wahrheitsgemäße Anwendbarkeit durchkreuzen, denn die «wechselseitig konstituierenden Erfahrungsdimensionen», die sich von der «intersubjektiven Dyade zur Normengemeinschaft und von der Situation zur Geschichte» (Thiemo Breyer) sozusagen formelhaft erweitern, wären ahistorisch.

Ob innovative Handlungsziele durch Modelle strategischen Sprachgebrauchs, die auch auf naturalistisch-animistische Verfahrenstechniken zurückgreifen, ungetrübte empathische Zustimmungen hervorrufen würden, ist eine wichtige Frage, weil sie von Raum und Zeit begrenzt wird: Menschliche Gefühlslagen, die «geswicht», intensiviert oder legendär ausdrücken würden, «mit beliebig vielen Menschen mitfühlen» (Matthias Schlossberger) zu können, übersteigen dennoch hochgradig existenzielle Fähigkeiten, «*wissen zu wollen*, was der Andere fühlt» (Stefan Pfänder/ Elisabeth Gülich). Ein auf historische «Personen» bezogenes Urteil, dass davon ausgeht, dass die «Zeit kämpferischer Vereinfachungen [...] jedenfalls vorbei zu sein» (Raimund Schulz/Uwe Walter) scheint, ist in der Moderne immer fragwürdig: Jeder gegenwärtige Modus einer Teleologie könnte einerseits der Seriosität abwägender Analysen den Vorzug geben und andererseits ein selektiver Beitrag sein, der überzogene, despotisch-einseitige «Entzauberungen», wie am Beispiel Alexanders des Großen, erneut akzentuiert. Insofern wiederholte Reinhold Bichler sehr zurückhaltend seine Position gegenüber dem legendären Welteroberer, ihn «in unserer Zeit der Globalisierung als Paradigma» zu aktualisieren: «Das Vorbild Alexanders als Wegweiser in die Praxis zu empfehlen, sollte wohl gut überlegt sein».

Alexander Demandt kritisiert neuere Alexander-Publikationen, weil sie «im Ganzen ein eklatantes Mißverhältnis zwischen steigendem Aufwand an gelehrtem Scharfsinn und schrumpfenden Zuwachs an gesichertem Wissen» zeigen. Das Beispiel von «Seiberts Forschungsbericht aus dem Jahr 1972, erweitert auf 1300 Titel in der elektronischen Bibliothek von Waldemar Heckel», sei «schlicht deprimierend». Die meisten Arbeiten würden das für «historisch Erklärte in der breiten Grauzone zwischen Realität und Legende» nur hin- und herschieben. Demandt erwähnt Positionen, die Relevantes und Unvereinbares mit neuen Quellenbefunden stützen oder einfach gegeneinander ausspielen. Ähnliches gelte für Episoden, die «Alexander auszeichnen oder herabsetzen, die ihn griechisch oder orientalisch deuten, ihn als Rechner oder Träumer erscheinen lassen». Schließlich betont Demandt, dass «diffizile Quellenprobleme» ungelöst bleiben, weil nicht klar sei, «wer was wann warum von wem abgeschrieben haben könnte». Wertungen ständen entsprechend zu einem «vorgefaßten Charakterbild» besonders im Dienst «psychologisierender Zirkelschlüsse». Alexander erfüllte in der Literatur multifunktional alle Interessen und Zwecksetzungen: «Er spielt die unterschiedlichsten Rollen, erscheint als Gesandter Gottes und Kündiger des wahren Glaubens, aber auch als Geißel Gottes und als Verkörperung des Teufels» (Alexander Demandt).

Genauso radikal sind Facetten eines anthropologischen Prozesses, denn der Ablauf schleichender Differenzverwischungen vergrößert sich so gleitend wie wiederholend mit dem Aufsteigen der «Goldenen Morgenröte». Dieser Naturprozess soll «effizientere und weniger ethnozentrische Wege» (Michael Kauppert) mithilfe von ähnlichen sozialen «Interioritäten» im neuen Licht der politisierenden «Metamorphosen», «Idealisierungen», «Hybridisierungen», «Adaptionen» und «Transformationen» für alle erhelten: «Menschen und Nichtmenschen» würden sich «nicht durch ihre Seele voneinander, sondern durch ihren Körper» unterscheiden. In nachdrücklicher Argumentation ist das kein «missing link» zwischen Tier und Mensch, sondern die Geist-Gehirn-Verschiebung zum Dualismus von «Interiorität» zur «Physikalität», die der französische Ethnologe Philippe Descola anhand von indianischen Existenzweisen in Amazonien, Mexiko und Kanada herausgefunden hat. Im «dichten Netz von Analogien» ergeben sich aus Einzelelementen, die das Erfassen der Welt von Begriffen unabhängiger macht, universal brauchbare «Kombinationen». Derartige Analogisierungen sind abhängig von «Pilot-Worten», die Verbindungen und Verschiebungen wie die zwischen «Totems», wie die im Modell oder wie die zwischen Modellen und Menschen ermöglichen. Aus dem Grund hat Descola das Aufgabenfeld «Jenseits von Natur und Kultur» mit den unterschiedlichen Identifikationsprinzipien wie «Totemismus», «Analogismus», «Animismus» oder «Naturalismus» generalisierend bearbeitet: Der engere Zusammenhang von Natur- und Kulturanthropologie würde danach die «gesamte Gemeinschaft der Existierenden» einbeziehen, damit ihre «soziologischen [!] Realitäten», die allerdings den «ontologischen Realitäten» eindeutig «analytisch untergeordnet [!]» seien, im «Spiel der Ähnlichkeiten» sogleich «wiederaufleben» würden. Geisteswissenschaftler schauen nicht mehr in das Buch der Natur, sie schreiben einfach ein neues.

Systemimmanent würden «ontologische Realitäten» zudem «sinngend» und «sinnbetonend» sein, vergleichbar «elementaren Teilen einer Art Syntax [!] der Zusammensetzung der Welt, aus der die verschiedenen institutionellen Ordnungen des menschlichen Daseins hervorgehen» würden. Zugleich würde diese bewusstseinsfähige Koordination, der das Wunschdenken zum Perfektionismus als «Universalgrammatik» soziologischer Realitäten nicht abzusprechen wäre, utopische Verhaltensweisen didaktisch-kombinatorischer Rationalität aufwerten: Wenn Konstruktionsfiktionen «Lebensmodelle» und «Vergöttlichungen» sanktionieren, deren «Pilot-Worte» universalistisch, «wissenschaftsimperialistisch» und vernünftig-ethisch auf «kombinatorischen» Sprachvarietäten beruhen,



dann wird Humanität zur «geswichteten» Erfindung. Descola's Identifikationsprinzipien sind Regulative vier großer «Ontologietypen», in deren anthropomorphen «Kombinationen» alle «Differenzverwischungen» des «Mischwesens» oder der «Hybriden» festgeschrieben bzw. darstellbar wären. Scheinbar würde Descola's Konstruktion «monistischer Anthropologie» der Bewusstheit aller marxistischen, epistemologischen, phänomenologischen und ethnologischen Geistwesen überlegen sein: Überliefern dann die in Mesopotamien, Persien, Ägypten, Israel und Griechenland verbreiteten goldenen Sphingen, Schutzamulette und magischen Gemmen, zu denen Schriftzeichen von «Schadenszauber auf Metalltäfelchen» (Joachim F. Quack) gehören, etwa interkulturell kohärente «Signaturen»? In diesen Bereich gehören auch Adoranten und andere Kultobjekte.

Auffallende aramäische, hebräische, griechische und demotische Schriftzeichen lassen nicht unbedingt auf allgemeine magische bzw. rituelle Verbreitung schließen. Magische ägyptische Handbücher spiegeln anhand von Schriften und Sprachen eventuell einen Erfahrungsschatz «mehrsprachige[r] Kompetenz» (Joachim F. Quack) wider, die Übersetzungen demotischer magischer Zauberformeln aus dem griechischen und umgekehrt belegen. Bedenklich ist die Tatsache, dass «ägyptische Formeln im griechischen Medium an Transparenz und Erkennbarkeit» verloren oder Magier nicht mehr wussten, dass es sich semantisch «um originär ägyptischsprachige Gebilde handelte» (Joachim F. Quack). Überliefern Kunstwerke wie das Zentral-Heiligtum des «gehörnten Gottes» oder das einer zyprischen Bronze-Statue aus dem 12. Jahrhundert v. Chr. mit syrischem Einfluss, fruchtbar-gestaltende, kämpferisch-ikonographische Merkmale, die in «Form von Prädispositionen» (Philippe Descola) bzw. einer «kosmischen Prädisposition» (Thomas Nagel) dem antiken Betrachter gleichermaßen ethnisch-phänomenal oder kultisch-mythisch vertraut waren? Monströse Naturphänomene als ontologische Mensch-Tier-«Kombinationen» sind denkbar wie der ägyptische «Nil-Stier-Mythos», die Sphinx, Pindars wilder «Strom-Kentaur-Mythos» und Platons vielköpfige «Mensch-Tier-Form» im Buch IX der «Politeia». Sie verbildlichen sowohl religiös-literarische Weltansichten als auch künstlerische Humanisierungsprozesse, in deren mythologischen Tier-Mensch-Dispositionen einzelne Menschen «ihre Beziehungen zu sich selbst und zur bestehenden Welt zu spezifizieren» (Philippe Descola) beabsichtigten. Unterstützte die griechische Plausibilitätskrise seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert Adoranten-Vorstellungen einer «Wächter»-Mentalität, in denen insbesondere die gleichgeordnete Natur von Mensch und Mitmensch oder die mythische Hierarchie zwischen Mensch

und Hund Lebewesen vorstellte, so dass Platon ihre Differenzierung in seinem philosophischen Polis-Modell metaphorisch als phänomenal-sichtbare Idealisierung ausführte? Platons Denken veranschaulichte die anthropozentrische Entelechie gegen mythische Vorstellungen in der Dichtung, insbesondere im Blick auf einfache Menschen, die der philosophischen Logik gegenüber weniger aufgeschlossen sein konnten.

In der Retrospektive ist die «Kompetenz in der jeweiligen Sprache» (Walter Burkert) ein wichtiges Analyse-Werkzeug der Erkenntnis. Gleiches gilt für Zeitgemäßes als Wegbereiter einer situationsbezogenen Angemessenheit und Differenziertheit. Althilologe Walter F. Otto beklagte 1940 in einem Brief aus Königsberg an den Philosophen Ernesto Grassi (1902–1991): «Der schlagendste Beweis für die Realität der Menschen sind die griechischen Götter». Dieses Verhältnis hätte in sich hellenisches Menschentum mit inniger Naturfrömmigkeit gesteigert. Da ihr «vornehmstes Vermögen» sich die «himmlischen Verwandten, seine Mittler und Führer durch das Labyrinth des Seins erschaut» hätte, stärke es ein «Zutrauen zur Welt», das aus der Not den «Weg der Erkenntnis» weise. Was hierbei an das «eigene Schicksal» gemahnte, war das Bedürfnis, «den Menschen wieder groß zu denken».

Im Prinzip war das eine rhetorische Denkweise, ein bewusst werten-der Spannungsbogen zwischen Antike und Moderne, der die göttergleiche Steigerung der Komplexität gegen die Absurdität des «vergöttlichten» Führertum Hitlers meisterhaft beglaubigen sollte. Walter F. Otto siniierte Vorbehalte in einer sehr schweren Zeit, denn die Multifunktionalität der Technik verenge «die Welt viel mehr und viel nachhaltiger, als die rücksichtsloseste Gewalt es vermöchte, weil sie ihre Vielgestaltigkeit unaufhaltsam ausgleicht, alles Eigentümliche und Bodenständige durch das hoffnungslose Einerlei ihres Wesens und Wirkens überwältigt». Damit würden sich nicht nur die Betätigungen der Wissenschaft «immer mehr den Industriebetrieben angleichen», sondern die «Leibes- und Geistesgestalt» verlöre das «vornehme Ethos der Erkenntnis an das Nützlichkeitsstreben». Dominiert eine dirigistisch verlängerte Technik der «legalen Machtdurchsetzung», dann wechselt das ministerielle Umlaufverfahren in einen erstarrten Handlungsvollzug: Jetzt regiert sowohl ein totaler Mechanismus als auch die kohärente Engführung eines «semantischen Reduktionismus», die Subjekte sinnlich-affektiv sowohl mit narrativen, bildspendenden und bildempfangenden als auch mit anderen kommunikativen Handlungsformen des «semantischen Imperialismus» vertraut macht. Wissenschaftliche «Imperialisten» sind auch Nutznießer der digitalen Modernisierung:

Das wäre einerseits die globalisierte «Kommunikation» und andererseits ein «Phänomen der Absorption, der Verschmelzung» (Jacques Le Goff).

Was die rhetorische Steigerung der Komplexität einerseits als angemessene Redegattung zur Subjektwerdung beiträgt, ist andererseits eine «Verwirklichung des rhetorischen Stilideals», die durch Reduzierung der Komplexität die Verständigung reguliert und normiert: In der rhetorischen Praxis wird die «Gleichwertigkeit des Unterschiedlichen» vergessen, denn als «höchste *eloquentia*» bleibt «Unreines [...] stumm, wenngleich es zur unverzichtbaren Ressource des Sagbaren wird» (Gerhard Härle). Haben im Hellenismus-Diskurs das Eigene und das Andere, die schon in «gewisser dogmatischer Homogenität» (Franz Cumont) das Bild der «Herrenschicht» mitgeprägt hätten, nicht den sog. «flachen» Stil metasprachlicher Nützlichkeit genutzt? Aus der naturgebundenen Vielfalt der hellenischen Götter entwickelte sich im wissenschaftlich projizierten «Hellenismus», in dem die historisch-indigenen Menschen samt ihrer religiösen Überlieferung eskamotiert wurden, eine kommunikativ-theoretische, verflachende Vereinheitlichung: Mit der Negation religiöser Gleichwertigkeit überfrachtete der «semantische Imperialismus» möglicherweise nicht nur die Andersartigkeit «vergessener» Kulturen, sondern er schien auch ihre «gewachsene» Komplexität zu überfremden. Althistoriker Hans-Joachim Gehrke relativiert den «semantischen Imperialismus» im Bild des flachen Gestaltungs-«Einerlei», wenn er einschränkend schreibt, dass die Hellenisierung in Babylonien ganz oberflächlich gewesen sei – einsichtsvoll wie ein «fremder Hellenismus» (Robin Lane Fox). Fox bemerkt komplementär, dass die Hellenisierung der oberen Satrapien historiographisch nicht überliefert wäre. Auch die des Iran wäre «weder tief noch weitverbreitet genug, um anhaltende Resultate zu zeitigen». Das kann nur heißen: Auf der einen Seite herrscht das Wunschbild sog. hellenistischer Idealität, auf der anderen Seite lehrt die Bewertung hellenistischer Teilreiche, wie unwahrscheinlich es wäre, wenn man alles «flächendeckend» – wie durch einen wirklichkeitsfremd eingefärbten «semantischen Imperialismus» – oder vereinheitlicht hinzunehmen hätte. Das bezeugt auch Robin Lane Fox, wenn er betont, dass in «Darstellungen griechisch-orientalischer Gottheiten – besonders bei jenen der vielen östlichen Muttergöttinnen» – das orientalische Element vorherrschen würde. Die Hellenisierung hätte nicht nur im «Wettstreit mit einer Alternativkultur, nämlich der Kultur der iranischen Nobilität» gestanden, sondern auch die alten persischen Formen bestehen lassen.

Was der Prozess der Hellenisierung den Diadochen und ihren Kriegen nach Alexanders Tod im Großraum der Vielvölker mit dem Mittel der

Homogenität «auferlegt» hat, evoziert geradezu die These, dass einerseits das hellenistische Bewusstsein eigener Stärke und Überlegenheit das andere Bewusstsein mit dem Diktat orientalischer Schwäche und Unterlegenheit nicht zu größerem politischen Einfluss befähigen wollte. Andererseits ist im Zusammenspiel von Koexistenz, Kooperation, Konkurrenz und Konfrontation ein gegenseitiger Kulturaustausch anzuerkennen, der in der Mobilität vor dem und während des «Hellenismus» durch volkstümliche syrische, babylonische, persische oder ägyptische «Fest»-Varianten bzw. –Vorstellungen transkulturelle Ansätze der Orientalisierung – «ein bei weitem delikateres Thema» (Robin Lane Fox) – im Westen durchgesetzt hat. Selbst das Christentum hat angesichts der «Malereien in den Katakomben» und im Blick auf die «Skulpturen der Sarkophage» (Franz Cumont) vieles davon wiedergegeben. Alexander Demandt erinnert letztlich an die «Ausbreitung orientalischer Religionen im Okzident», dagegen kommt Robin Lane Fox zu dem hierarchisierten Ergebnis, die Griechen hätten in den «östlichen Traditionen wenig Interessantes» gefunden, es sei denn, sie hätten «vorhandene Strukturen ihren eigenen Konzepten» anpassen können.

Den postulierten Religionszwecken «reiner», «gemischter» und lebensnaher Götter, die in der Vergangenheit tiefgründig eine kulturelle, literarische und künstlerische Lebendigkeit bekundeten, sind in Gegenwart und Zukunft wissenschaftliche Entzauberungsprozesse abstrakter Einseitigkeit analog. Respektvolle «Götterkombinationen» (Robin Lane Fox) sind «Mischgötter», die göttergleiche Attribute assoziierten: Sie evozieren leicht konstruierte, soziologische wie ethnologische «Differenzverwischungen» in Formen der Natur-Kultur-Hybride», denen gegenüber Wissenschaftler – insbesondere die der Theologie, Humanwissenschaft und «Klassischen Altertumswissenschaft» – mit ihren Stellungnahmen nicht zurückgehalten haben. Was Philippe Descola insbesondere als verfügbare Variabilität des Menschseins in der Kulturgeschichte gleichursprünglich «übersetzen» will, ist – wie gesagt – ein animistisches Weltverhältnis zwischen Mensch, Tier und Pflanze, dessen Monogenese und Metamorphose weder durch eine defiziente noch durch eine kooperative Variante erschüttert werden kann: «Der Übergang vom Tier zum Menschen und vom Menschen zum Tier ist eine Konstante der animistischen Ontologien». Da Descola seine «Entscheidung der Methode» noch nicht manifestiert hat, versucht er stattdessen eine «Typologie ihrer Anordnungen», nämlich mögliche Beziehungen einer «monistischen Anthropologie» zu erstellen. Deren «Vereinbarkeiten und Unvereinbarkeiten» projizieren das Annähern an die «ethnographische Gegenwart» und räumen universalistisch der «kombinatorischen Analyse

der Beziehungsmodi den Vorrang» ein. Da weder Ethnographen noch der «prophetische Voluntarismus» darauf «eine unmittelbare Antwort» hätten, müsse jeder für sich selbst über Sinn und Erfolg der elektiven Suche nach «gerechter Repräsentation und Behandlung» entscheiden.

Wahrscheinlich ist die tatsächliche zwischenmenschliche «Verschmelzungspraxis» der Griechen mit Orientalen bzw. die Hellenisierung der Orientalen – bezogen auf die asiatische Raumgröße – sehr begrenzt geblieben. Schließlich haben prozesslogische Aspekte ihrer zwischenmenschlichen Existenz – wie die der «bottom up» aus kleinasiatischer, babylonischer bzw. persischer Sicht – bislang nicht alle graeco-orientalischen Varianten bzw. Fragen beantwortet. Auch wenn der gewaltige Alexanderzug eine «Dimension der geopolitischen Revolution» (Raimund Schulz/Uwe Walther) aufweist, ist Alexander mit seinem Weltherrschaftsgedanken weder eine alles bezwingende «Integrationsfigur» zwischen «Griechen und Nichtgriechen» (Burkhard Meißner) noch ein fortschrittlicher «Visionär multikultureller Völkerverbrüderung» (Raimund Schulz/Uwe Walter) gewesen. Die Aussicht auf eine «allgemeine Prosperität» (Robin Lane Fox) hätten die Griechen den Orientalen nicht anzubieten gehabt.

Welche magischen Kräfte und sprachlich-rituellen Merkmale modellierten und durchdrangen zugleich «schöpferisch» gebietend – über einen Zeitraum von nahezu 300 Jahren – praktische politische Ethnisierungen, die das «Nebeneinander», das «Miteinander», die «Idealisierung», «Empirisierung», «Durchlässigkeit», «Durchgängigkeit» und die «Durchdringung» des Geschehens oder die «Hierarchisierung» der Menschen pilotierten? Der Velar «durch» in Zusammensetzungen mit «drücken», «drängen», «gehen», «forschen», «kommen», «lassen», «weichen» oder «dringen» ist ein verstärkendes Partikel, das etymologisch unklar ist. Was im wahrsten Sinne diesen «steuernden» Schlüsselworten, die der bewussten «Übersetzung» diffuse Sinnstruktur und Richtung geben, dennoch Stringenz vermittelt, das ist die ihnen nachträglich legendär «auferlegte», scheinbar erzieherische Kompetenz-Perspektive. Denn der stilisierte «Hochwertbegriff» (Burkhard Meißner), der Terminus «Hellenismus», suggerierte einerseits kulturell wirkungsreiche und leistungsbezogene Merkmale. Andererseits wurde er auf einen semiotischen Epochenbegriff reduziert, der die «Skepsis gegenüber der Vorstellung einer amalgamierten Einheitskultur der hellenistischen Welt» (Burkhard Meißner) anzeigt.

Vieles befindet sich in dem ungewissen Verhältnis des «Sowohl-als-auch». Hans-Joachim Gehrke sieht außerhalb der großen «Synthese von Abend- und Morgenland» auch Möglichkeiten einer «Selbsthellenisierung», aber

keine «Verschmelzung von Ost und West». Vielmehr räumt er Begriffen wie «Überschichtung, Überlagerung oder vergleichbaren Metaphern» neue pilotierende deskriptive Vorzüge ein, die jedoch heute leicht in den Verdacht höherentwickelter oder fremdenfeindlicher Auserwähltheit geraten können. Vermutlich weckte das Spiel mit Alternativen in ihm die begriffliche Wiederbelebung einer These, nach der – so schon 1836 von Johann Gustav Droysen ähnlich geäußert – im Wesentlichen der «Hellenismus» im «Faktischen wie im Geistigen den Grund für die Offenbarung des Evangeliums und die Entfaltung des Christentums gelegt» habe. Auch wenn die Erörterung der Ursprünge des Christentums historisch nicht nur monokausal sein kann, demonstriert das Wirken Jesu und seine Auferweckung von den Toten einen «Anfang», der in der Bibel den «mitmenschlichen Charakter der menschlichen Unsterblichkeit» (Joseph Ratzinger) konstituiert hat.

Wohl spielten Eintracht (griech. «homonoia») und Gemeinschaft (griech. «koinonia»), Treue und Nähe für Einfluss und Kommunikation an den Königshöfen der Diadochen eine wichtige Rolle. Die griechische Elite soll insbesondere in den zahlreichen Städtegründungen und Militärsiedlungen, die Garnisonen Alexanders und seiner Feldherren beherbergten, lange ihre Privilegien gegenüber der nichtgriechischen Elite gewahrt haben: «Die durch die Priester beeinflussbare religiöse Haltung der Massen, deren Bedeutung wir für die antike Geschichte nie hoch genug einschätzen können, ist ein politisches Instrument bzw. ein Machtfaktor, mit dem der König rechnen muß» (Thomas Pekáry). Daraus entwickelten sich mikro- wie makrohistorische Themen der Hellenisierung, die sowohl dem synkretistischen Götterhimmel als auch der gewinnbringenden Vernetzung in der Wissenschaft neue transkulturelle bzw. metasprachliche Variationen eröffnet haben – zwischen den Verwaltungen, Geldsystemen, Märkten, Armeen, Religionen und den Herrschaftsstrukturen der Territorien mittels selbststeuernder soziolektischer Wort-«Bausteine» wie «Synkretismus», «Kohärenz», «Identität», «Homogenität», «Hybridisierung» oder «Diffusion». Die retrospektive Geschichtsschreibung hat diese «geswichtten» Sprachvarietäten genauer zu beachten, um zu klären, wie sich die sprachlich-sakrale Exklusivität des Hellenistischen mit der eigenständig «eifersüchtigen» Hierarchie der orientalischen Religionen vertragen hat. Problematisch ist die Frage, ob nicht gerade das «Pilot-Regulativ» des Synkretistischen viele Facetten zwischen «Reinheit» und «Unreinheit» zutiefst verschleiert hat. Priester, Zauberer und Magier mussten in ihrem «Kult-Handwerk» einen extremen Formalismus beachten, besonders «Versprecher», ein «Sich-versprechen» oder kultische Irritationen

vermeiden, damit nicht «Unheil» die Magie der Kult- und Zaubersprüche zerstörte.

Die priesterliche Anrufung heiliger Götter, die auf spezifische Wortformeln und das Heil ritueller Wechsel zu achten hatte, war Traditionspflege, die zwischen verschiedenen Beschwörungsformeln und deren «kombinatorischen» Hemmnissen der Vermittlung, Genauigkeit und «Übersetzung» zu wählen hatte. Das betraf die Theophanien und «Hierophanien des Lebens» (Mircea Eliade), da die verschiedenen Sprachen und Alphabete sowie die Traditionen zwischen Griechen, Ägyptern, Mesopotamiern, Persern und Juden den Menschen von jener Sakralität entfernten, «die über seine unmittelbaren täglichen Bedürfnisse» (Mircea Eliade) hinausging. Wie hat Alexanders vermeintlich potenzierte Sakralität diese Eigenheit als inneren Spannungszustand verkräftet? Aufklärend, differenziert und überprüfbar Kulturgeschichte zu schreiben, lässt Historiker, Altertumswissenschaftler, Philosophen und Archäologen darüber ständig über ihre Möglichkeiten reflektieren. Das wirft nicht nur Fragen auf, was die Welt in ihrer antiken «Variabilität» bewegt hat, sondern Wissenschaftler müssen sich fragen lassen, was die «Welt im Innersten» – ohne das Heil moderner «Brückentechnologien», «Schablonen», «Muster» oder «Modelle» zu beschwören – geistig zusammengehalten und die geistige Haltung der Menschen geprägt hat.

Im «Großem System», das laut Descola naturgegeben und monistisch Menschen, Tiere und Pflanzen mit tiefliegenden existenzialen Bezügen entwickelt hat, war und ist die «Große Welt» mit ihren diachronischen Vertikalbezügen und verschiedenen synchronischen Lebensebenen sowohl ein verzweigtes Gebäude mit unzähligen Einzelwelten als auch ohne wortbewusste enge, funktionalistische «Bausystem»-Bestimmungen gewesen. Dahlheims Erwartungshorizont verallgemeinert sie für pilotierende Wort-Zwecke, die «geswicht» das interkulturelle «Zusammenschweißen», die «Angleichung» oder die «Gleichsetzung» göttlicher Gestalten im «Dienst der Herrschenden» für das «Heil der Seele» legitimiert hätten. Als dogmatische Idealisierung und Instrumentalisierung erscheint diese religiös-gefügte «Entsprechungslogik» politisch die der Herrschenden und Mächtigen nicht nur widerzuspiegeln, sondern in zweckmäßig kohärenter und permeabler «Perfektionierung» mit ihnen übereinstimmend zu sein: «Götter wandelten sich nicht», wohl aber herrschaftsorientiert ihre «menschlichen Untertanen», die immer wieder im Alltag regulativ «top down» durch die «Furcht vor dem Zorn der Götter» (Werner Dahlheim) gezähmt worden seien.

Regierte, steuerte und handelte Roms Führerschaft allein im Geist rechtlicher, sozialer, und ritueller «Auserwähltheit»? Was sich traditionell in

den Denkbahnen eines existenziellen «Handlungsmusters» oder gelenkten Sendungsbewusstseins bewegt habe, würde nicht nur das Erklärungsmuster ein von «Göttern auserwähltes Volk zu sein», sondern hätte auch machtpolitisch die «Eintracht zwischen Himmel und Erde» (Werner Dahlheim) den römischen Bürgern gegenüber zu gewährleisten. Fragestellungen des Interpretierens können dem Handeln leicht semantisch regulierende Vorstellungswelten der Idealisierung und Empirisierung unterlegen, wenn es «ideologisch» wünschenswert ist. Hellenistischer Staatstypus und polyzentrische Poleis unterschieden sich mit Sicherheit, wobei das hellenistische Königtum selbst eine Mischung altgriechisch-monarchischer Elemente mit verschiedenen orientalischen Formen widergespiegelt hätte. Im hellenistischen Osten hätte Dionysos, dem nun nicht mehr der zwingende Ruf «rauschhafter Ekstase» (Werner Dahlheim) vorangegangen sei, dort als pilotierender «Großer Gott» die «Gestalt *eines* Gottes» (Carl Schneider) angenommen. Sein Erscheinen hätte Menschen indes noch immer kultisch sehr bewegt, jedoch zurückhaltender erregt oder noch geheimnisvoll eingestimmt. Dadurch ist das religiöse Erklärungs-«Muster» der Hellenisierung erwartungsgemäß mit der Götterwelt kompatibel: Dionysos habe «viele Götter in sich aufgenommen» (Werner Dahlheim), so dass er im Zauber der «hellenistischen Religionsmetamorphose» zum einen «Gott und Mensch», «Heiland und Richter» bzw. «Wundertäter und Zerstörer» (Carl Schneider), zum anderen den «am meisten verehrte[n] Gott des gesamten [!] hellenistischen Raumes» (Werner Dahlheim) ausdrucksstark symbolisiert habe. Repräsentiert die theoretisch bemühte «Hellenismus-Welt» ein vornehmlich poetologisch ausgerichtetes «Verwandlungs-Bild»?

Die Fiktionalität der Inkorporierung und Empirisierung durch Permissivität, Permeabilität, Diffusion, Äquivalenz, Kohärenz und Varietät «übersetzt» objektsprachliche Bezüge im «geswitchten» Zusammenhang, da in diesen göttergleichen «Mischform»-Verhältnissen, in den ländlichen bzw. städtischen Lebensbereichen und im riesigen Wirtschaftsgebiet ausdrücklich immer nur das Griechische als Weltsprache (griech. «koiné») kulturell dominiert hätte. Schon einem Trugbild gleich seien in dem götterorientierten «Großen Raum» – was nicht überrascht – besonders die Rituale der «großen Dionysien» und die Kulte der dionysischen Mysterien neben anderen Kulturen mehr und mehr Bezugsorte «hellenistischer Kulturpropaganda» (Carl Schneider) gewesen, deren Gemeinschaften sowohl den hellenistischen und lokal-«bürgerlichen» als auch den regional-indigenen Polytheismus «zwanglos» domestiziert und verkraftet hätten: Legendäre Propaganda-Positionen, die wahrlich einer verklärenden Idealisierung sowie einem



wirklichkeitsfremden «semantischen Imperialismus» gleichen, vernebeln in der hellenistischen Politeia vielmehr einen sich verselbständigenden territorialen Aufteilungsprozess, der in der Vitalität zugleich in bodenständigen Traditionen verwurzelt war. Überzeugt dieses hellenistische Kräftefeld im Wechselspiel zwischen «demokratisch» zurückhaltender Lebenspraxis, die beibehaltene indigene Beharrungsvarianten akzeptierte, und der strafen, (makedonisch-)graeco-orientalisch gelenkten Monarchie, die eine kontrollierte indigene Partizipation duldete? Ob dieses «Code-Switching» jedoch ausreicht, um das hellenistische Leben durch die «übergestülpte» kognitive Homogenisierung und Empirisierung zu legitimieren, bleibt eine bisher wissenschaftsanalytisch nicht eingelöste Herausforderung. Differenzierend und überzeugend erinnert Joachim F. Quarcq daran, Sprache sei «keineswegs ein absoluter Determinator in dem Sinne, daß alles, was Griechisch geschrieben ist, auch unbedingt aus griechischer kultureller Tradition kommen» müsse.

De facto scheint die Pluralität, Heterogenität, Disparität, Kooperation und Kombination mit unausgeglichener Relevanz nur im artifiziellen «Pilot-Bild» des «labilen Gleichgewichts» (Hans-Joachim Gehrke) festzuhalten sein. Jedoch im «reinen» Ritus, der gleichermaßen «richtige» Mitteilung gewesen wäre, vermittelte Sprache die plurale Wirksamkeit sozialer Phänomene: Dieses «gängige» Wirklichkeitsmodell vernetzte zwar ein breites Spektrum des Anthropomorphismus, aber die Groß-Kontakte durch Rituale, Mythen und magische Schriften charakterisierten auch in großen Gemeinschaften und in kleinen Zirkeln feste Gefolgschaften. Ergebnisse des Ägyptologen Joachim Friedrich Quack belegen neuerdings diesen Sachverhalt bis in die Spätantike hinein durch vielschichtige Aneignungen und Spannungen paganer Transkulturalität. Vieles sei jedoch im Blick auf die «Durchlässigkeit der religiösen Systeme in der Antike» ungewiss, in welcher mythischen Weise Magier, Zauberer, Wahrsager, Adoranten, Propheten oder Priester den praktischen Alltag beeinflusst hätten. Pagane Gläubigkeit ist keine allgemein-verbindliche Exzellenz-Matrix, die Götter – gemessen am Beispiel von Alexanders kombinierter «Göttlichkeit» – teleologisch geleitet hätten, dass sie sowohl die Macht ihrer heiligen Tradition als auch die der Menschen im Vollzug heiliger Taten determiniert hätten. Da auf diesem «wechselseitigen Strom von Ideen und Konzepten» das «gemeinsame geistig-kulturelle Erbe Europas – und ebenso des Orients» (Svenja Nagel) wahrscheinlich gründen würden, kämen primär Diskurse hinreichend komplexer Themen in Frage, deren praktische Verwertbarkeit kein pauschaler Synkretismus zwischen Kulturen und Menschen zu leisten vermag.

Dekonstruierte geographische Austausch-, Übertragungs-, Mischungs- und Verwischungsprozesse des Lebens bieten semantischen Kontinuitäten keine synkretistischen Sicherheiten, sondern bilanzieren eher wissenschaftliche Ergebnisse konventioneller «Pilot-Wege» in dem pauschalen Maße, dass Götter die Macht und Herrschaft legitimiert hätten. Jede kritische Distanzierung, die der wissenschaftlichen Projektion «Synkretismus» zwischen «Negation und Neudefinition» (Andreas H. Pries u.a.) entsprechen will, hat sowohl den Theorieeinsatz begriffstypischer Funktionalität als auch historische Probleme der schwierigen Quellenlage zu bedenken. Anscheinend erschweren sie jede sachlich abwägende Position, die Zweifel hegt, auch wenn die Skala innerer Dispositionen in der Empirisierung scheinbar kalkulierbarer geworden ist. Was hier auffällt, wirkt wahrscheinlich zu Ungunsten einer zweckintendierten «hellenistischen» Zusammengehörigkeit, da ihre Thesen-Evidenz dunkle Leerstellen der Faktizität nur mit Idealisierungsgewinn «überbrücken» will. In der pagan-religiösen Welt funktionieren Engführungen der Erwartungen, auf die die Wissenschaft durch originäre griechische Zielsetzungen nicht nur geantwortet, sondern deren Antizipationen, Wunschbilder und Einstellungen mit machtpolitischen Ansprüchen «sinnvoll» verknüpft hat.

Kategorisierungen, die der «Welt zur Zeit Jesu» galten, differenzieren manchmal Aspekte in fragwürdiger Weise, so dass nicht klar ist, ob die raumzeitliche Wirklichkeit der Kulte hellenistisch, kaiserzeitlich, mysterienreligiös oder einfach mit dem Sammelbegriff «orientalisch» einzuschätzen ist: Wie lebensnah, glaubwürdig und zutreffend sind überhaupt Gottesnähe, Jenseitshoffnung und Gemeinschaftsgefühl im Wertmaßstab «echter [!] Religiosität» (Hans-Joachim Gehrke) nachzuweisen? Ein wissenschaftlich vertretener «Synkretismus» veranschaulicht kollektiv sowohl dienstbar erscheinende als auch chamäleonartige individuelle Verhaltensweisen; bereits das griechische Wortfeld «heilig» bereitet «Übersetzungsschwierigkeiten» und schließt eine «unbedenkliche Verwendung» (Walter Burkert) im Westen wie im Osten aus. Wie wurde dann der «überwältigende» Beziehungsreichtum zu den hellenistischen Göttern – entgegen ihrer griechischen, makedonischen, graecobezogenen und orientalischen Bildtradition sowie vieldeutiger Sprachen und Mythologien – in der geopolitischen Wirklichkeit der Empirisierung ungestört realisiert? Von einem «Gleichgewicht der Kräfte» zu sprechen, würde leichten Sinnes bedeuten, polyzentrische Kräfteverhältnisse seien durch vermeintlich kollektiv-prägende Prozesse in ein religiöses bzw. «fromm»-gehorsames Kulturbewusstsein «übersetzt» worden. Im funktionalen Zusammenhang hat Hermes

nicht nur als Freund der hellenistischen Lieblingsgötter Dionysos und Herakles gegolten, sondern insbesondere sein großes Ansehen in den Reihen der Händler machte ihn als poetischen Träger einer «Wildensprache» (Johan Huizinga) auch zur «Maskotte der Kaufleute» (Carl Schneider).

Der letzte hellenistische Herrscher und Seleukide Antiochos IV. Epiphanes (215. v. Chr.–164 v. Chr.) wäre «begeisterter Dionysosverehrer» gewesen; sein Versuch, «Dionysos an die Stelle der orientalischen Götter, auch des jüdischen Jahve, zu setzen» (Carl Schneider), wäre in der «Zeit höchster politischer und religiöser Bedrohung» (Ulrike Mittmann) vielleicht – wie Schneider meint – durch die «ptolemaischen Identifikationen angeregt worden». Welchen Wert dokumentieren dann diese geistigen Entitäten der «griechisch religiöse[n] Begriffswelt» (Carl Schneider), deren Omnipotenz in den Phasen der Metamorphosen immer dominiert haben soll?

Die hellenistischen Kult-Modelle, die nicht nur für spätere Eliten des 19. Jahrhunderts intendierte Antworten der Religion bereithielten, verdichteten sich eventuell im graeco-orientalischen «Misch-Dispositiv», das auf diese metaphorische Weise anthropomorphische Wahrnehmungen und innerer-isolierter Schlüsselerfahrungen für alle bereithielt. Etwas Vergleichbares, wie der «letzte Mensch» in Nietzsches «Also sprach Zarathustra», markiert dort den Separatismus eines illusionslosen und unterhaltsam orientierten Individualismus: «Kein Hirt und *eine* Herde! [...] Wehe. Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren». In dieser Welt des degenerierten «letzten Menschen» herrscht entspannte Glückseligkeit der «Lüstchen», hedonistische Gedankenlosigkeit oder Gleichgültigkeit gegenüber dem Beschwerlichen. Zeigt etwa diese instrumentalisierte religiöse Verhaltensweise, dass die dionysisch-appollonische Wiedergabe der hellenistischen Realität offensichtlich nur auf eindeutigen Kategorien pilotierender Prämissen und «entzauberten» funktionalen «Kohärenz-fiktionen» beruht? Daher scheinen synthetische Funktionen sowohl homogen-williger als auch panfiktionalistischer Anpassungen ein «hellenistisches» Dispositiv legendär zu suggerieren, das keiner realen interaktionalen Mentalität entspricht. Ob ihre auktoriale Fiktion im Einzelnen ausreicht, um die alltägliche «Daumenregel» (Thiemo Breyer) phänomenaler Einheit und untertäniger Verhaltensweisen überzeugend zu bestätigen, bedarf neuerer Untersuchungen. Vielleicht könnten Analysen kultureller Ressourcen «selbstredend» dazu beitragen, dass die scheinbar «katalysierende» Begrifflichkeit, die geostrategische Phänomene neomythischer «Differenzverwischung» nur neu planend «umschichtet», zu vermeiden ist.

Hellenistische Entwicklungsphasen belegen exemplarisch der Forschung zufolge überprüfbare kulturelle Verhältnisse über einen langen Zeitraum, dass einerseits kultisch vermittelte Normen, Mysterien-Praktiken und Kult-Routinen in ihrer Gesamtkonzeption den Menschen in Fleisch und Blut übergegangen sein sollen. Andererseits konzipiert die Hermeneutik gelehrter Zweifel und kritischen Denkens ein Arbeitsfeld, das im wissenschaftlichen Dauerdiskurs von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fließende Übergänge, methodische Generalisierungen, kühne Positionswechsel, hartnäckige Widerstände, verdeckte Kontinuitäten sowie Konflikte inhaltlicher Verwirbelungen strenger beachten muss. Damit verbinden sich Hauptgründe historisch wie literarisch wesenhafter «Wandlungen», deren Gestaltungswandel sowohl den interdisziplinären Teamgelehrten als auch den «Architekten», «Bauleitern», «Brückentechnologen» oder «Konstrukteuren» in der Deutung bewusster Desakralisierungs- oder Säkularisierungsprozesse freie Hand gegeben haben. Inzwischen definieren sie im dritten nachchristlichen Jahrtausend sowohl eklektizistische Modelle der formalisierten Sprachrevolution als auch die Diskurs-Netzwerker-Transparenz der Regulatoren – standardisierte Rationalität ist immer als Empirisierung gebunden an das Selbst-Mandat der Schablonierung und des sprachlich-navigatorischen Reduktionismus. Bewusste kognitive Verzerrungen, eigenmächtige «Verdrehungen» fahrlässiger Exegese sowie Systeme regulativer «Einbahnstraßen» (Klaus Berger) modellieren im Übrigen architektonische Sprachvarietäten sprachlich entwurzelter und objektiv-wissenschaftlicher Entfremdungserfahrungen.

Neutestamentler Klaus Berger (geb. 1940) vertritt noch schärfer die dezidierte Auffassung, dass Bibelwissenschaften und sog. «Bibelfälscher» [!] in den letzten 200 Jahren nicht nur eine «volkskirchliche Wüste» hinterlassen, sondern auch zur «schonungslosen Zerstörung» biblischer Grundlagen beigetragen hätten. Selbst die sprachlich provokatorische Symphonie der «Allversöhnung» wäre für viele Kritiker eine wirklichkeitsfremde Orchestrierung, für andere eine schockierende Einsicht, nämlich die exklusive «Aufklärung in ihrer rationalistischen Intoleranz». Besonders «Aufklärung» im Lessing'schen Sinn als ständige Wirklichkeits-, Erziehungs- und Erkenntnisleistung sei heute nicht nur zur «Mogelpackung» verkommen, sondern auch er selbst würde gern ihre «Rückgängigmachung» herbeiwünschen: Dramatisierter Wiederbeginn sei dann etwa die Terminierung «fünf Minuten vor Lessing»! Berger ist in der Fachwelt der Theologen nicht unumstritten: Hans Küng kritisiert seine «arrogant-ignoranten Verrisse theologischer Publikationen von Kollegen», seine Uneinsichtigkeit und sein

Unvermögen, «Texte historisch adäquat einzuordnen und zu interpretieren». Wolfgang Eßbach erinnert an Bergers «Doppelkonfessionalität», deren Skandalisierung «ein grundlegendes Strukturelement der europäischen Bekenntnisreligionen» freilege, das mit der «Juridifizierung des Bekenntnisses» gegeben sei.

«Andere Weltreligionen kennen keinen so effektiven juristischen Bekenntnisbegriff», folgert Wolfgang Eßbach. Geistige Aufklärungsarbeit widerspricht allerdings der Tatsache, dass der Metaphorik, die auf das «Rad der Geschichte» übertragbar ist, einerseits der deregulierende Rückwärtsgang fehlt. Andererseits ist die Beschleunigung des «Fortschritts» der dienstbare «Glaube an die Wissenschaften» (Holm Tetens), der das pilotierende «*Postulat der Weltperfektionierung*» (Holm Tetens) – eventuell selbst mit dem kleinen Antriebsritzel – konsequent «übersetzen» will. Noch integrieren Fragestellungen und Wissenschaftssprachen in der Gegenwart die religiöse Weltdeutung «Heiliger Berge», auch wenn neue Differenzierungen des Begriffs «Religion» begriffliche Phänomene des Funktionierens «kognitiver Dissonanz» mit «hoher Emperieresistenz» (Friedrich Wilhelm Graf) zu verhärten scheinen. Der naturalistisch erwartete und gewollte «gläserne» Mensch wird immer mehr ein spekulativ-verplantes «Produkt», das stets als «sinnvoll», «musterhaft» oder «kompetent» beglaubigt wird: Sozialwissenschaftliche «Subjektivitäts-Produzenten» entwerfen in der Art missionarischer Freidenker «Gesinnungs-Rezepte», als würde ihnen statt christlicher Berg-Weisheit mit Sicherheit die «Pose des moralisch integren Richters» (Friedrich Wilhelm Graf) vorbehalten sein.

So nötigt das Menschsein, mithin das eigene subjektive Sein, zum Appell, dass überkommene Differenzkriterien psychohistorischer bzw. mentalitätsgeschichtlicher Dispositionen weder mit objektivierten tiefenpsychologischen Diagnostiken noch mit psychotechnischen «Bricolage»-Verfahren, nämlich der «Perfektionierung affektiver Modulation» (Bernd Bösel), widerspruchlos vereinbar sind. Während die «Perfektionierung» der Affekte theoretisch auf die der «Modulation» oder «Regulation» angewiesen ist, vollzieht sich die Dämpfung der Gemütseregungen auf einer Generalebene sprachlich vereinheitlichter «Formalisierung» und Idealisierung: Sind Affekte wirklich identisch mit psychischer Repräsentanz, deren individuelles bzw. personales Erscheinungsbild schlichtweg von außen gesteuert wird? Eine kritische Philosophie, insbesondere als «kritische Psychotechnik», muss aus dem Grunde viel stärker psychische oder dispositive Kriterien der Konzeptionen unter die Lupe nehmen. Eine Dispositiv-Analyse führe zwar direkt zu «Fragen der Macht», aber allein die Art des «Verfügenkönnens»

bedarf prinzipiell der unbestrittenen Relevanz von Gegenworten – gegen den Szientismus der Manipulation, gegen die Netzwerker eines psychotechnischen Imperialismus, gegen das scheinbar fortschrittliche Postulat der «Formung, Regulation und Transformation der Psyche» (Bernd Bösel), gegen die Erlösung durch ein «neurophysiologisches Räderwerk» (Holm Tetens) und gegen die «Varietäten» der «großen medialen Veränderungen vom *Wort* hin zum *Bild*, zum *Klang* und zum *atmosphärischen Design*» (Bernd Bösel).

Gottesberge des Alten und Neuen Testaments veranschaulichen dagegen die Dimension innerer Gewissheit, so dass die «metaempirische» bzw. transzendente Person göttlicher Trinität im Neuen Testament typologisch unüberbietbar ist. Naturale Leitkategorien wie «Menschlichkeit», «Entwicklung», «Anschaulichkeit», «Vermittlung», «Wiederholung» und «Übersetzung» haben empirisch immer die Relation Gottes vergegenwärtigt. Ihr Zusammenhang «übersetzt» sprachlich defizitäre Wortfelder, Sinnhorizonte und Leistungen, die wohl zwischen Zeit und Ewigkeit unterscheiden, aber den Gliederungsaufbau wie ein progressives Spiralcurriculum stabilisieren. Das erleichtert dem problemorientierten Leser nicht nur das Verstehen komplexer Inhalte, sondern aufgrund «Großer Leitperspektiven» einzelne architektonische «summeries» von Inklusion und Exklusion konsequenter zu überprüfen. Didaktische Reduktionen der «Bauleiter» verursachen im Einzelfall thematische Impulse zur ergänzenden Komplettierung. Im spiralförmigen Vorgehen werden Inhalte, Probleme, Haltungen und Motive als Historizität verschiedener Ebenen in Zeit und Raum – zugleich wandlungsfähig in Form und Wesen – wieder aufgegriffen, entfaltet, korrigiert oder als unergründbar belassen. Die Menge aller maßgeblichen Momente und Positionen ist sowieso weder erreichbar noch optimistisch vermittelbar, geschweige denn in einer Synthese zu verarbeiten. Zweifel sucht indes ein anderes und sehr unbequemes Denkmodell intellektueller Auffälligkeit, das nichts mehr von den Konventionen und der Tradition bewahren will: Klaus Berger kommentiert dieses Phänomen, dass sich unter Neutestamentlern hartnäckig «Zweifel» an der «Historizität aller Worte und Taten Jesu» halten würden.

Strukturgebundene «Große Leitperspektiven», deren Konkretion im Einzelnen noch kurzer Überlegungen bedarf, geben dem strategischen Aufgabenfeld der «Mitspieler», Akteure und den historisch Handelnden Profil und scheinen dem methodisch-bewussten Wahrheitssucher die gegenständliche Orientierung im existierenden «Kontingenzchaos» (Friedrich Wilhelm Graf) zu erleichtern. Was die Monstrosität von Mensch und Tier,

die beispielsweise im steinernen Artefakt der Sphinx eindeutig die Variabilität, das Wachsame, das Unheimliche, Unbewusste, Unbekannte oder die nicht-kommunizierbare «Einheitsform» des Daseins als Furchtsamkeit vor der natürlichen Umwelt abbildet, dem zeitgenössischen Betrachter «abverlangte», ist kultische Unterwerfung und Gehorsam. Das manifestierte zum einen die übermächtige, magisch-archaische Kultform als «Wächter» und zum anderen die darin erfasste steinerne «Erscheinungsform der königlichen Macht und Autorität» (Günther Hölbl). Dass dieses literarisch-historische «Wandermotiv» der Idealisierung, das in Ägypten, Mesopotamien und Griechenland von Mal zu Mal männlich bzw. weiblich überliefert ist, sowohl «Misch»-Phänomene des irrational-triebhaften Verhaltens als auch menschlich-tierische Plurale auszudrücken vermochte, ist nachvollziehbar. Aus heutiger Sicht ist das Empathische, Animistische, Tiefenpsychologische oder Neuropsychologische einer «Übersetzung» verpflichtet, die dem Evolutionsdenken und der –theorie verhaftet ist, so dass diese «verobjektivierten» Phänomene einen sozial gemeinsamen Wesenseindruck der kulturell im Ganzen vergangenen Welt regenerieren. Die Wissenschaftler Jeremy Rifkin und Frans B. M. de Waal sind exemplarische Empathie-Wortführer unter vielen Mitspielern.

Gewiss wird der Leser manches, das an die Darstellung der Welt-Mensch-Tier-Variabilität und des Dämonischen erinnert, in der europäischen Worttradition empirischer, bildlicher und äquivoker Anschaulichkeit der Kulturgeschichte wiederfinden. Vergleichend gegenwärtig ist Menschen die «animistische» Vertrautheit mit dem Haustier «Hund». Einiges der domestizierten Bildwelt «Hund» scheint dem Thema «Heilige Berge» stellvertretend für Tiere noch eingeschrieben zu sein, das in alltagspraktischer Projektion die historische, wirkliche, vergleichbare oder philosophische Wechselseitigkeit von Mensch und Hund vielleicht permissiv bestimmt hat. Dieses «animistische» Motiv hat sich indes erhalten im Bild antik-kultischen Gemeinnsinns, platonisch-privilegierter «Polis-Schutzhunde» oder christlich-funktionaler «Wachhunde Gottes». Diese «soziale» Ausdruckskunde scheint seit Antike, Mittelalter und Renaissance, über das 17. Jahrhundert bis in die Moderne hinein die vermeintlich innere, ausdrucksstarke, gehorsame oder hierarchisierte Zuständlichkeit von Mensch und Tier in einer verblüffenden Kontinuität zu charakterisieren: Universalgelehrter und Arzt Giovan Battista della Porta (1535–1615) aktualisierte in der Renaissance viele Formen der Physiognomik in seinem Buch «De humana physiognomonica» (1586) – beispielhaft konkretisiert im überlieferten Mensch-Tier-Vergleich von «Schaf»

und «Schafmensch» oder «Hund» und «Hundmensch». Das naturhafte Traditionsbild «tiermenschlicher» Gemeinschaft mythologisierte humane Sinn- und soziale Seinszusammenhänge von Kult, Kultur und Natur.



## «Introspektionsfähigkeit» und «Entweltlichung»: «Vergegenwärtigung» und «Große Leitperspektiven»

Wieweit «Periodisierungen» innere Vorgänge und Ähnlichkeiten abzubilden vermögen, bleibt unklar, auch wenn historische Veränderungen in Zeit und Raum wahrnehmende Konturen zu bekommen scheinen. Begriffsmerkmale der «Introspektion» (Andreas Wagner) und «Introspektionsfähigkeit» (Eugen Drewermann) analysieren Gefühlsbereiche und Gedanken von Menschen, die als methodisierte Objekte des Wissens begriffen werden, als würde das Wissen über Gefühle mit den Gefühlen selbst identisch sein. Ein gefühlvolles «Getroffensein» zwischen Menschen ist zum einen etwas Unmittelbares, das die Vernunft gewissermaßen okkupiert und soziale Gefüge zu neutralisieren vermag. Scheinbar eindeutig sind zum anderen «geschaffene» Wissensprofile immer polymorph, multifunktional, mehrdeutig oder vom Formniveau des Gesamtbildes abhängig, weil ihnen jegliche Vermutung, Offenheit oder Erwartung abhanden gekommen ist: Totale Entzauberung menschlichen Wesens reguliert die Deutbarkeit innerer und äußerer Einzelmerkmale, Verzauberung dagegen wäre nicht nur die Negation menschlicher Transparenz, sondern die unmittelbar elementare Ausstrahlungskraft oder das «Charisma» (griech. «*chárisma*»: «Gnadengabe»; «aus Wohlwollen spendete Gabe») im Erscheinungsbild einer anderen Person. Charisma-Konzeptionen sind dann politische Spiegelungen des Selbstverstehens, deren Probleme zu Lösungsstrategien ermuntern, um Hoffnungen nach neuer Einheit, innovativen Bindungen und Verheißungen möglichst zu erfüllen. Ausdruckshaltig ist Eugen Drewermanns Hauptthese, den «Dualismus des neuzeitlichen Welt- und Menschenbildes zu überwinden» – allerdings von ihm formuliert wie eine absolut theologische Maxime, um die «Vorläufigkeit (und Vordergründigkeit!) der historisch-kritischen Methode» in einer «objektivierten», tiefenpsychologisch «umfassenderen Form des Verstehens» grundsätzlich «aufgehoben» zu wissen.

Dagegen spricht, dass die Tiefenpsychologie weder «humanwissenschaftlich» verbindlich ein «Zaubermittel» (Klaus Berger) der Kulturgeschichte noch ein kohärentes, kulturübergreifendes, allgemeingültig-schöpferisches Idealisierungsprinzip ist, das als professionell-patentierte «Vergegenwärtigung» alles logisch erschließt oder zugleich monistisch «übersetzbar» beglaubigt. Während Hegels philosophische Kategorien wie «Entzweiung», «Aufhebung», «Vermittlung» und «Aussöhnung» an die «wechselseitige Bedingtheit von ›personalem Geist‹ im Individuum und überindividuellen ›objektivem‹ Geist» (Hermann Wein) gebunden sind, akzeptiert

Drewermann die vernünftige «Aufhebung» in der logisch formalisierten Sprache; ihre Aktualisierung steuert den Denkmechanismus, der sowohl die «Dialektik der synthetischen Einheit» (Hermann Wein) als auch das bewusste Erhalten zukunftssträchtiger Elemente meint. Drewermanns «Unsterblichkeit der Person im Gegenüber der absoluten Personalität Gottes» geschieht auf dem Hintergrund gemeinsamer «Vermittlung von Geschichte [!] und Glauben», die zum «Entwurf eines vergeblichen Wie-Gott-sein-Wollens» nötigt: Projiziert er in diesen Entwurf der Anthropologisierung ein «trotzdem-Verhalten», als würde es den Eindruck einer defizienten Vermittlung gewährleisten?

Erst Drewermanns ernsthafte Revision der anthropologischen «Spaltung zwischen Subjekt und Objekt» oder sein Urteil gegen die Aufspaltung, zwischen «Fühlen und Denken» zu trennen, erscheint auf den ersten Blick einsichtig, weil dadurch appellativ-ganzheitlich erst ein «eigentlich religiöses Verstehen religiöser Texte» zustande käme. Diese integrative Religionsform wäre dann die vermeintlich weiterführende Denkweise, der Drewermanns «innere Realität» von biblischer Geschichte der fundamentaltheologischen Synthese als äußerer und innerer Kraft angeblich gerecht werden könnte. Im Ergebnis würde die «widersprüchliche wie wechselseitige Bezogenheit» weiterhelfen, die «es hermeneutisch in dem dialektischen Gegensatz von historisch-kritischer Exegese und tiefenpsychologischer Hermeneutik herauszuarbeiten und zu erhalten» gelte: Ihre bewusste defiziente Vermittlung wäre dann allerdings ein bloßes Ergebnis menschlich-logischer Geschichte. Ob das selbstauslegende personale Für oder Wider – also die jeweilige menschlich-religiöse Vergegenwärtigung – die vermeintlich verstandeseinseitige «Seelenlosigkeit der heutigen Theologie» (Eugen Drewermann) überwindet, ist mehr als fraglich. Die Vermittlung von «äußerer Realität» und «deutender Symbolsprache in den Tiefenschichten menschlicher Psyche» würde zum einen die Aussage in ihrer Weite bzw. im «Überrest aus einer magischen Vorstellungswelt» (Richard Schaeffler) sehr ungesichert oder ganz unzulänglich erscheinen lassen. Zum anderen wäre die «bleibende Wahrheit [...] nicht historisch, sondern nur psychologisch zu verstehen» – mit-hin eine rationalisierte soziolektische Projektionsmethode.

Wer beglaubigt Menschen, dass die behauptete «innere Kohärenz und Kongruenz aller Worte einer religiösen Lehre» kontinuierlich, beweiskräftig und deutungssicher die Worttradition abbildet, wenn Sprache und Worte – angesichts der «ständigen Umkehrung menschlicher Geschichte» und im «unablässigen dialektischen Umschlag aller Begriffe» (Eugen Drewermann) – vom «semantischen Reduktionismus» und der Zielsetzung

interdisziplinärer Variabilität zusätzlich traktiert und «gebleicht» wurden und werden. Damit die Wortwahl im Sinne der Worttradition, nämlich in der «Eigenart religiöser Überlieferung», sowohl für die theologische Vergewärtigung als auch für die historisch-kritische Methodenwahl gelänge, dogmatisiert Drewermann sie durch die philosophisch gedachte, engführende direkte «*Vermittlung* zwischen der Person und der Geschichte Jesu». Ob dadurch die «Vermittlung von symbolischen Inhalten, die den Menschen zu sich selbst befreien», aus den nicht zu durchschauenden «Prädispositionen» der menschlichen Seele möglich ist, bleibt aber ebenso im Anspruch fragwürdig wie ein psychotherapeutischer Prozess, der von Angst erlöse und – im Vertrauen auf die «historische Bedingung der heilenden Bilder» – dem kollektiven «Problem einer Vermittlung von Geschichte und Glauben» (Eugen Drewermann) vergleichbar wäre.

Versteht Drewermann das tiefenpsychologische Vermittlungs-Modell nur als Instrument einer variabel selbstgeschaffenen «Vermittlungs-Deifikation»? Wie die «religiöse Bedeutung und menschliche Relevanz eines Textes zu verstehen ist», bleibt nicht nur der falsifizierbaren Kontrolle des Exegeten, Theologen und Historikers vorbehalten, sondern auch der Entscheidung des Gläubigen und Lesers selbst. Drewermanns SchlussThese im II. Band seiner «Tiefenpsychologie und Exegese», die «tiefenpsychologische Hermeneutik» sei «ein Floß [!], das man benutzen muss, um gegen alle Strömungen und Winde der Zeit dennoch ans andere Ufer zu gelangen», wirkt bildlich gewagt, navigatorisch-fragwürdig und in der Praxis alogisch abenteuerlich. Da diese Hermeneutik nicht der «Mainstream-Produktion» vergleichbar ist, verzichtet sie in der Analyse menschlichen Verhaltens auf erprobte Verfahren einer direkten Route zwischen beiden Ufern. Die Metapher «Floß» bindet stattdessen den Vergleich an Bewegungsmerkmale, die wegen ihrer trägen Lenkbarkeit eher unsicher, anstrengend und bei größerer Ufer-Distanz eher ungewiss sind. Werde allerdings dieses «Ziel» – pointiert durch das Adverb «dennoch» – eines Tages erreicht, könne man die tiefenpsychologische Hermeneutik «getrost vergessen»: Der waghalsig und scheinbar enträtselte Mensch würde in nuce ein vermeintlich gläsernes Abbild Gottes darstellen. Drewermanns Empfehlung, beim Erreichen des angegebenen Ziels «ihrer nur noch historisch zu gedenken», wäre nicht nur der Fingerzeig einer konstruierbaren Ekklesiologie, sondern ihre scheinbare Christologie die Illusion einer funktionalen Selbstdeifizierung oder nur der Schein einer Idealisierung. Abgesehen von diesen Überlegungen ist «die gegenwärtige Lage der Menschen vor Gott» (Willi Oelmüller) immerhin ein «Großer Anstoß», den wissenschaftlich zuträglichen Konsens für

geostrategische Räume, Sprachformen und Fragestellungen weiter zu fassen. Korporativ ist ihnen die Wahrnehmung, die an der «Grenze menschlichen Sprechens» (Willi Oelmüller) empirisch von keiner «Verstandeseinseitigkeit» (Eugen Drewermann) oder einer «halbierte[n] Vernunft» (Willi Oelmüller) ausgeglichen werden kann.

Prägnanter ist das transnational geschichtlich «Denkwürdige», dessen spezifischer Erkenntniswert in «Großen Leitperspektiven» als Zwischenergebnis versucht wird. Das «Exzellenz»-Bild des «Heiligen Bergs» ist das religiöse Leitzentrum der ausführlichen Einführung, deren nachfolgende Gliederungseinheiten weitere Gesichtspunkte enthalten. Ihre Erkenntnisse beziehen den religiösen Gottesbegriff auf den transzendentalphilosophischen, so dass sich Religion und Philosophie im Verhältnis gegenseitiger Auslegung befinden, die Fragestellungen auf das Anthropologische richten: «Verantwortendes Gestalten», durch das in der Welt «Gottes befreiendes Wirken in ihr unverstellt erfahrbar werden kann», rechtfertigt weder einen «menschlichen Herrschaftsanspruch» noch ein «Verbot von theoretischer Kritik und praktischem Widerstand gegen menschliche Befreiungsprogramme» (Richard Schaeffler). Im Blick auf biblische Basis-Besonderheiten einer «korrigierenden Kulturgeschichte» (Sara Japhet: Erich Zenger – 1 Chronik) wird den Aspekten universaler Verheißung, kontinuierlichen Geschichtsdenkens, der Idealisierung, Temporalisierung, «Vergegenwärtigung» (Richard Schaeffler), Empirisierung, Empathisierung, Kontingenz und den kulturellen Polen im mediterranen Raum der Küstenkulturen zwischen Israel und Ägypten sowie Griechenland und «Römisches Reich» größere Beachtung geschenkt. Daraus leitet sich ein Konsens über das methodische Vorgehen der kritisch behandelten Publikationen ab, wie unterschiedlich sie auch in der Akzentuierung, Begrifflichkeit oder in der Form der «Differenzverwischung» sein könnten. Der beispielsweise in der althistorischen Wissenschaft «geschichtspolitisch» häufig verwandte Begriff «Kohärenz» akzentuiert ein literarisch-philosophisches Modell, das der Historismus durchgreifend differenziert – zugunsten einer individuellen, kulturellen und geschichtlichen Verschiedenheit und gegen eine metasprachliche Perfektion oder zumindest gegen die Diskurs-Netzwerker-Didaktik einer allmächtig navigierenden «Großen Geschichtstheorie».

Die «korrigierende Kulturgeschichte» verbindet Erkenntnisse mit dem basisbildenden Argument, das die Kontinuität einer über Jahrtausende reichenden jüdisch-christlichen Geistigkeit religiöse Normativität und die jeweils moderne Existenzialität miteinander auszubalancieren versucht hat. Bereits zu Beginn des 13. Jahrhunderts sind nach Auffassung des Kirchenhistorikers Arnold Angenendt Fortschritte erkennbar, als würden sie die

«Morgenröte der Moderne» mit «Großen Säkularisierungsprozessen» in Verbindung bringen. In der Mitte des 16. Jahrhunderts stritten in Europa drei größere Glaubensgemeinschaften gegeneinander mit aller Heftigkeit: Katholiken, Lutheraner und Reformierte (Calvinisten). Die Dogmatisierung, die beispielsweise den absolut regierenden französischen «Sonnenkönig» zu Gottes Statthalter erhob, richtete sich zugleich gegen den Lichterglanz der Religionsfreiheit. Letztlich hatte die staatlich legitimierte Gewalt Kämpfe mit den antikatholisch «gereinigten», christlichen Glaubensgruppen auszutragen: Amerika wurde das «Gelobte Land», die «Neue Welt» zum «Neuen Heil» der Idealisierung, Auswanderung, Besiedlung, Entwicklung und Religionsfreiheit.

In der antiken Mythologie wird die «Morgenröte» (griech. «Eos») als Schwester des Sonnengottes Helios und der Mondgöttin Selene aufgefasst, während im modernen Verständnis der «Sonnenaufgang» als «Erdzuwendung» und der «Sonnenuntergang» als «Erdabwendung» (Alfred Stückelberger) Gültigkeit erlangt hat. In religiöser Haltung wandte sich der Israelit im frühchristlichen Gebet nach Osten, zur aufgehenden Sonne hin. Als Werk Gottes schien sie gefügig, gehorchte ihm und vollzog seinen Willen, der den Paganismus «entdeifizierte»: Die «Entthronung der Welt-elemente, das Verblassen von Sonne, Mond und Sternen ist jetzt schon geschehen (Gal 4, 3; Kol 2, 8), und sie wird doch erst noch kommen» (Johann Auer/Joseph Ratzinger). Der Heilige Geist hat im gläubigen Verständnis die Grenzen zwischen Himmel und Erde oder Gott und Mensch aufgehoben, so dass sich Christen heutzutage noch davon leiten lassen, in ihrer Gegenwart fundamental das maßgebliche Heil zu leben. Allerdings scheint bereits jede Rede im eschatologischen Spannungsfeld vom gegenwärtigen und kommenden Christus von noch so kleiner gefühlter Nähe des Gottesreiches überhöht zu sein, denn die «präsentische Eschatologie» (Klaus Berger) kann weder das prozessuale «Verblassen» zugunsten der Mitte des Christlichen verbindlich «übersetzen» noch die im Volke beliebten eigenmächtigen Tendenzen zur «Differenzverwischung» beglaubigen. Was Gläubige in der Theologiegeschichte mit einer präsentischen oder futurischen Eschatologie zu isolieren versuchten, sind neuzeitlich spirituelle Ansätze, die eine «präsentische Eschatologie» persönlich befürworten. Wahrhaft menschlich ist die «Vertiefung des Parusie-Gedankens» damit etwas Wesenhaftes, in dem «nun ›Gehen‹ (Kreuz) und ›Kommen‹ (Auferstehung) sich von innen her durchdringen» – zur bewussten inneren Einheit: «Eucharistie *ist Parusie*» (Johann Auer/Joseph Ratzinger).

Als «Dauerproblem» (Klaus Berger) der Kirche, das Papst Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede vom 25. September 2011 im Zusammenhang mit apostolischer Sendung und kirchlicher «Entweltlichung» angedeutet hat, bleibt vieles ungenannt. Während die Phrase «Ballast abwerfen» eine nichtssagende bzw. reichlich grobe Einschätzung wäre, scheint es sich eher um vorausgehende Differenzverwischungen zu handeln, die sich zwischen weltlicher und himmlischer Macht in angleichenden Tendenzen zur «Verweltlichung» abgezeichnet haben. Ihre Merkmale konstituierten einerseits die Profanisierung und Machtbildung durch finanz- und rechtspolitische Bezogenheiten zwischen Staat und Kirche, andererseits die nachlassende Kirchentreue und Gottesfurcht im spirituellen Zusammenhang mit dem nie abgeschlossenen «Streit um den rechten Glauben» (Werner Dahlheim).

Unabhängig von sich selbst regulierenden «Sprachspielen» sind Veränderung, Variation und «Vergegenwärtigung» im Denken durch freiheitlich demokratische Zulässigkeiten nicht zu vergessen, deren Lebensphänomene Ursachen kreativer Überwindung zu neuen humanistischen Zielen und Horizonten beider «Reiche» prozessual in sich zu tragen. Dann ist Religion auch ein Atem holen zur «Unterbrechung» gegenüber Markt-Imperativen: Ihr entschleunigender Reformprozess wahrer «Vergegenwärtigung» ist der ekklesiale Anstoß zu neuer Verantwortung, zu hoffnungsvollem Respekt vor dem Leben oder zu einer «reineren» Beseeltheit als Kultur der Nächstenliebe: 1. Jede christlich verstandene, wahre «Entweltlichung» könnte das Streben eines vertieften persönlichen Anspruchs sein, der den Weg zu einer «Liebe in der Wahrheit» (Benedikt XVI.) im genannten Theologoumenon manifestiert. Eine «Kultivierung der religiösen Wahrnehmungsfähigkeiten» (Röm 12, 2) bleibt gegenüber einer mehr erkennenden «Gotteswahrnehmung» (Richard Schaeffler) jedoch von aufrichtiger Sorge (Luk 12, 22–32; Mt 6, 15–33) und Furchtlosigkeit (Luk 12, 32) in der Welt ein Synonym für die Botschaft der Bergpredigt. 2. Wahrnehmungsfähigkeiten können sich im Sehen und Begreifen wandeln. Aber ohne kritische Urteilskraft und ohne kritischen Begriff, der ihn auf das Wahrgenommene bezieht, «gelingt der Übergang von der Subjektivität des Wahrnehmens zur gültigen Erfahrung auf keinem Gebiete» (Richard Schaeffler). 3. Sprachlich unreflektierte Vergegenwärtigungen vernachlässigen ein substanziell-kausales Verständnis und erscheinen eher als eine antik-magische Vorstellungswelt des «Sonnengotts». Sie ist primär dem idolatrischen Menschendienst eigen, so dass – wie in Ps 97, 5 ff. – die «Berge schmelzen und das Meer verdampft» (Richard Schaeffler).

Die Literatur präsentiert nicht nur Unterhaltsames, Planspiele «operativer Effizienz» und Reformfelder theoretischer Klassifikationen, sondern auch

selbstabgrenzende Initiativen, die nicht nur die christologische Sendung kirchlicher Selbstbescheidung erneuert, sondern auch die missionarische Differenz von Kirche und Welt erkennbar macht. Gegen die «Verweltlichung» hätten Christen durch Joachims «Inspiration» lichtvoller «Aufklärung» (Klaus Berger), nämlich die geoffenbarte Herrschaft der Liebe Gottes und die Eucharistie als «Vertiefung» der Kindschaft Gottes, persönlich Position beziehen können. Inspiration sei die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, die menschliche Verfasser der heiligen Schriften vom Inneren her bestimmt habe. Nicht nur das sei ihr Werk, sondern vorzüglich das Werk Gottes, das ihnen, den heiligen und rechthabenden Vätern des Alten und Neuen Testaments, eine unfehlbare Autorität für die menschliche Erkenntnis mitgegeben habe – gleichsam als Werkzeuge göttlicher Absichten.

Problematisiert und erschüttert das Reformprinzip der «Entweltlichung» nicht auf der zwischenmenschlichen Ebene kognitiv-geltende «Introspektionsfähigkeiten» in die Mechanismen des Lebens? Das Beobachten äußerer sichtbarer Anzeichen psychischer Prozesse problematisiert zum einen Fragen innerer «Vermittlung» des Selbstbewusstseins und zum anderen Ausdrucksweisen personaler «Differenzwahrung», «Differenzverwischung» oder «Differenzaufhebung», zu denen gläubige Menschen in Staat und Kirche aufgerufen sind. Obrigkeit, Gehorsam und Folgsamkeit, die das Gewissen der Untertanen charakterisierten, veranschaulichten im Zeitalter Konstantins des Großen und der Frühneuzeit Merkmale der sog. «duplex-persona-Lehre». Doch in der Moderne verfolgt die demokratische und verantwortungsbewusste «Nachhaltigkeit» eine inklusive Strategie, da sich ihre logische Optimierung gegenüber verschiedenen Lebensstilen, Weltbildern, Wachstumszwängen und Umdenkungsprozessen ethisch dauerhaft zu erweisen hat.

Während die moderne Pluralisierung eine Vielzahl von «Weltbildern», Modellen und Gegenmodellen hervorbringt, gab es bereits im Mittelalter zum normierten «Weltbild» alternative Orientierungssysteme, deren spezifische Weltwahrnehmung «ketzerisch»-handelnde, fortschrittlich-städtische, ökonomisierte bis deutende Weltbild-Überzeugungen entwarfen. Immer war in abendländischen Vernunftkonzeptionen das philosophische «Bewusstsein vom bedingten Charakter des eigenen Standpunktes» in «historisch gewachsene Selbstverständlichkeiten» (Theo Kobusch) eingebettet, so dass Glaube und Vernunft – wie im hebräischen und griechischen Denken – im willentlichen Vertrauen auf das Wort Gottes einen festen Stand fanden. Insofern sind «Glaube und Vernunftglaube» von Platon bis Ludwig Wittgenstein (1889–1951) vorgeprägte Verstehensausweise der «endlichen



Natur des menschlichen Bewusstseins»: Phänomene der Sprache, des Denkens und Handelns hatten durch die «rationale Durchdringung [!]» nicht nur zur «Vollendung des Glaubens» – wie bei Clemens Alexandrinus (um 150–215 n. Chr.) – beigetragen, sondern der Patristiker Origines (um 185/186 – um 253/254 n. Chr.) hatte schon angemerkt, die Bibeltexte würden zur «Methode der <Fragen und Antworten> hinführen wollen».

Sprachspiele der Theorien, die als Wortspiele der Gegenstandswelt gegenüber bestimmte Gesetze verletzen oder ihnen nicht selten gesellschaftliche Gewalt antun, stellen allerdings ihre eigenen Prämissen in Frage. Manifestiert nicht «antwortendes Gestalten», mithin wahrnehmendes Wollen der Subjektivität, eine Wirkkraft und macht – wie Richard Schaeffler ausführte – die vorauswirkende göttliche Entscheidungsmacht «auf je neue Weise *erfahrbar*»? Eine andere Frage ist dann unausweichlich: «Übersetzt» nicht der Terminus «Durchdringung», der sich auf Personen und Sachen bezieht, in Wahrheit eine diffuse Zusammensetzung? Oft suggeriert er einen abwägenden dialektischen Weg, der in betonter maßgeblicher Bescheidenheit das «Geglaubte rational zu rechtfertigen» (Theo Kobusch) versucht. Noch kontrastiver unterscheidet sich davon die Navigation bietende formalistische Methode, deren metasprachliche «Flachheit» als lebensfremde Fiktion dem naturalistischen Imperialismus gleichkommt: Indem das rational-dynamische Kalkül die radikale Richtschnur «Gott spielen» begründet, praktiziert und entkoppelt «jede zulässige Erklärungsstrategie» den «methodischen Atheismus der Wissenschaften» von einer «erfahrungs-transzendenten, rein geistigen Intelligenz» (Holm Tetens).

Rhetorisch veranschaulichten, vergewisserten und belebten Stilelemente wie Gleichnis, Vergleich und Symbol durchaus kontinuierlich Relationen zur Sonne, letztlich eine Identifizierung, die den Strahlenkranz heiliger und göttlicher Wesen in Sonnenmonstranzen und als «Gottesmutter in der Sonne» apotheosiert hat. Kulte, die der «Sonne» (lat. «sol») und dem «Mond» (lat. «luna») galten, hatte es übrigens schon in der altitalischen Naturreligion und im griechischen Osten gegeben. Die römische «sol» wurde dem griechischen Helios oder Apollon « angeglichen », so dass viele Darstellungen den griechischen Einfluss zeigen. Der strahlenbekränzte Sonnengott, der auf Kaisermünzen des 3. und 4. nachchristlichen Jahrhunderts abgebildet ist, könnte als unmittelbare Vorlage für den Christus-Helios der altchristlichen Kunst gelten. Dass beide Himmelskörper – Sonne und Mond – zum einen in der Antike Herrscherinsignien und Personifikationen, zum anderen im Mittelalter und in der Neuzeit Sinnbilder des Neuen und Alten Testaments repräsentierten, überhöhte ein vielschichtiges «Übersetzungsfeld»



mit Ausgangspunkten «wahrer» Überlegungen. So konfigurierte eine im Volk beliebte «Vermittlung» die Abhängigkeit zwischen beiden, denn der «Mond» symbolisierte die Gottesmutter Maria und die «Sonne» (Lk 1, 78) den verherrlichten Menschensohn (Offb 1, 16): Gott ist die Sonne des neuen Jerusalem (Offb 21, 33; 22, 5).

Aristarch von Samos (um 280 v. Chr.), ein griechischer Astronom, hatte schon ein heliozentrisches Weltmodell entworfen. Ptolemaios (um 100– ca. 160 n. Chr.) war es – zusammen mit der Kugelgestalt der Erde – bekannt gewesen, aber dennoch hat er sich für das geozentrische Weltmodell entschieden: Beide Weltbilder sind beispielsweise im Sternbild «Schütze» gleich – im «Sternkatalog des Ptolemaios» (Alfred Stückelberger) ist der «Schütze» (lat. «sagittarius») figürlich eine griechisch-babylonische-ägyptische Mythe des Zentaur, ein Mischwesen, das ein Pferd mit Menschenkopf darstellt. Das «ptolemaische Weltbild» hatte das Mittelalter hindurch Gültigkeit, wurde jedoch Ende des 17. Jahrhunderts vom heliozentrischen langsam abgelöst. Wie das dem Tierkreiszeichen «Schütze» zugeordnete monströse Sternbild wollte der Astronom und Jesuit Julius Schiller (gest. 1627) in seinem «Coelum stellatum Christianum» (1627) die Ekliptiksternbilder der zwölf Tierkreiszeichen durch die neutestamentlichen zwölf Apostel ersetzen. Dieser im Verlauf der katholischen Reform vorgelegte Sternkatalog konnte sich nicht behaupten, so dass sich die antik-paganen und monströsen Tierkreiszeichen bis ins 19. Jahrhundert erhalten haben. Differenzverwischungen zwischen dem geo- und heliozentrischen Weltbild verzögerten tatsächliche, rasche «Übersetzungen», problematisierten aber seit dem 17. Jahrhundert ständische Verhältnisse, in denen Gleichheitsansprüche des dritten Standes die der privilegierten Positionen entlarvten: Faszinierendes Wissen der europäischen Expansion wurde bewusst und anschaulich ins Bild gesetzt. Emblematische Exempel der Antike repräsentierten zum einen Tugenden und Erkenntnisse der Wirklichkeit, zum anderen fixierten und prangerten Zerrbilder äußerst defizitäre Gesellschaftsverhältnisse an. Was religiös und historisch legitimiert war, geriet gegenüber progressiven Entwicklungen auf Dauer in die Kritik des Anachronistischen, so dass sie ursprünglich auferlegte Phänomene als trügerische Wahrnehmung entwertete.

Mittelalterlich spezifische Vorstellungen einer «Aufklärung» (Klaus Berger), wie die des gelehrten und visionären Joachim von Fiore, orientierten sich an der Wirksamkeit des «dritten Zeitalters» oder des dritten «*status*»: Der Trinität entsprechen als eine Art Wagnis «drei Zeitalter, drei Weltordnungen, drei *status*». Beginnend mit dem des Vaters (Altes Testament), des Sohnes (Neues Testament) folgte drittens das des Heiligen Geistes im Wortsinn

völliger «Concordia» (Franz Förschner). Aus dem eigenartigen trinitarischen Schema leitete sich die Periodisierung der «Concordia» ab, aber ihre Übertragung auf die Geschichte war «voller Widersprüche»: Fiore musste immer wieder «vereinfachen, verdoppeln oder sonst einen Kunstgriff vornehmen, um das eine mit dem anderen in Einklang zu bringen» (Franz Förschner). Dagegen entfaltete sich seine exegetische Klarheit eher an der allegorischen Methode, an der Hermeneutik und am heilsgeschichtlichen Weg, der sich «vornehmlich an der Inspiration» (Klaus Berger) und an der «Vollständigkeit» der Johannesoffenbarung orientiert hätte: «Die Joachiten sagen das Absterben der Kirche als ein Absterben der Hierarchie, die künftige Irrelevanz des *ordo clericorum* voraus» (Wolfgang Eßbach).

Mit dem Heil der Offenbarung gegen jede Art der «Verweltlichung» kennzeichnete das 12./13. Jahrhundert einen Höhepunkt, nämlich eine religiöse Renaissance des Judentums und Christentums, die sowohl die Vertiefung der Frömmigkeit, Spiritualität und Traditionalität als auch Spielräume der Theologie, Philosophie und Wissenschaft akzentuiert hat. Aber Joachims spekulativer «Treibsatz des Denkens», der den «Mainstream der europäischen und weltweiten Kirchengeschichte» als die einzig «gültige und bleibende Lösung» in Frage stellte, machte sich indes über Jahrhunderte hin «nur als eine Unter- und Nebenströmung» (Kurt-Victor Selge) bemerkbar. Da ist Wolfgang Eßbach ganz anderer Meinung, da er in Joachims Geschichtstheorie eine «Leuchtkraft» bemerkt und behauptet: «Man kann, ohne groß zu übertreiben, sagen, daß die fioritischen Ideen über mehr als 800 Jahre das zentrale Orientierungsmuster für die Intellektuellen darstellten, die man aus heutiger Perspektive als Linksintellektuelle ansprechen würde». Dafür ist das Relevanzkriterium «Identität» der geschichtstheoretischen «Passung für uns» (Wolfgang Eßbach) analog – wissenschaftstheoretisch würde das gelehrte «Problem der Personalisierung» die «joachimitische Linie» legitimieren: Kollektiv kognitiver Joachimismus und didaktisch radikaler Konstruktivismus werden hegelianisch zu einer «neuen Synthesis» historisiert, die in der «Transformation des Ganzen» ein Anderswerden – ausgesprochen im Indikativ – hervorbringen würde, «bei dem nichts Wesentliches verlorengeht» (Wolfgang Eßbach).

Das seit 1240 auffallende pseudojoachitische Schrifttum, das begünstigt wurde von der franziskanischen Bewegung, beeinflusste abweichende Deutungen wie den politischen Messianismus der Neuzeit mit antihierarchischer und entgrenzender Tendenz. Retrospektive Klärungsprozesse der Historiker sind jetzt Auslegungen akademischer Alternativen, die «Unterströmungen» gegenüber dem «Mainstream» aufwerten. Auch wenn

die Tradition der alttestamentlichen Gesetzestreue (2 Kön 28, 5. 11 f.; Jer 8, 2; 19, 13; Ez 8, 16 f.) die «blendende» Schönheit des Sonnenkults ablehnte, sind Anschaulichkeit und Versinnlichung der «Sonne» zum einen motivgeschichtlich in allen Religionen wirkungsvoll, eindringlich und kultisch «verführerisch» (Ijob 31, 26) modifiziert, zum anderen sind Übertragungen bildlicher Helios-Motive in Mosaiken des «Heiligen Landes» an der Wende zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert synkretistisch durch Vermischung mit jüdischen Elementen nachgewiesen.

Relevant sind Gestaltungen kultureller Austausch-Aspekte: Weltbilder der jüdisch-christlichen Bibel integrierten «Elemente ägyptischer und babylonischer Wissenschaft», jedoch genuin zu «unterschiedlichen Kosmologien» (Christoph Marksches). Ältesten ägyptischen Schöpfungsmythen, aus denen sich eine bunte Vielfalt ableitete, sei allerdings die Vorstellung einer «Schöpfung aus dem Nichts» (lat. «*creatio ex nihilo*») völlig fremd. Charakteristisch sei hingegen für die Kosmologien, dass sich «über dem von Gott wohlgeordneten Kosmos ein Himmel wölbt, der das umfassende Sinngefüge der geordneten Welt gleichsam rahmt und schützt». Ins Zentrum des Interesses rückt damit die antik-pagane Ausstattung des Sternenhimmels durch Tierkreiszeichen, die von christianisierten Sternbildern im 17. Jahrhundert abgelöst werden sollten, aber dort auf Schwierigkeiten theologischer «Übersetzung» stießen. Beispielhaft für Weltbildkonflikte sei «Kosmas», ein unbekannter christlicher Zeitgenosse des byzantinischen Kaisers Justinian (um 482, Kaiser: 527–565 n. Chr.), der das zwölfbändige Hauptwerk «Christliche Topographie des ganzen Kosmos» um 550 n. Chr. verfasst haben soll. Illustrationen in zwei Handschriften aus dem 9. und 11. Jahrhundert n. Chr. stehen dem Original am nächsten. Repräsentativ für Kosmas sei dessen wissenschaftliche Position, die in einer Illustration des 9. Jahrhunderts zwölf Engel zeige, «die als «Lampenträger» Sterne über den Himmel schieben und dazu zwei weitere Engel, die Sonne und Mond um die Erde drehen» würden. Dazu formuliert Richard Schaeffler eine kritische Frage repräsentativer «Vergegenwärtigung»: Setzen diese Verhaltensweisen nicht «Götzen an die Stelle Gottes», wenn die Sonne als eine «der an das Gewölbe des Himmels gesteckten Lampen» – so Gen 1, 17 – entdivinisiert bzw. depotenziert wird?

Dagegen folgert Marksches, es handele sich hier um «menschenähnlich» gedachte «Personifikationen himmlischer Kräfte». Weder vom ««scheinbaren» Anthropomorphismus» (Christoph Marksches) noch von der Einreihung Jesu unter die «göttlichen Männer» der Antike ist demnach das Thema, vielmehr überrascht die Einzigartigkeit Jesu, «wonach Gott in Jesus

von Nazareth Erlösung und Heil bringt» (Peter Stockmeier): Jesu «Wundertaten» (Klaus Berger) sind direkte Glaubensaussagen der Wundertaten Gottes. Übrigens war in alttestamentlich geläufigen Leitbildern der «blendende» Sonnenkult einerseits etwas Widerständiges zwischen Schöpfer und Geschöpf (Weish 13, 1 ff.), genauer gesagt etwas Widergöttliches des Menschen, das besonders der Verwerflichkeit des Götzendienstes gleichkam. Andererseits ist Gott neutestamentlich eine dreieinige Person, deren Wahrheit die «Mitte des Evangeliums» ist – worttheologisch ein vertieftes Verständnis des Glaubens und christologisch die heilbringende Schau des Friedens- und Sinnstifters. Das ist das Licht der religiösen Schau von Glaube, Liebe und Hoffnung, denn «ohne die Lämpchen von Sonne, Mond und Sterne» (Klaus Berger) würden Finsternis und Chaos herrschen.

Beispielhaft greift die internationale Soziologie wahlweise auf Motive wie Sonne, «Morgenröte» und antike Götter zurück, um pluralistische Religionserwartungen wiederbelebter Diskontinuitäten oder den Paganismus der antiken Licht-Symbolik für revitalisierende Neokontinuitäten aufzuwerten. Verschiedene konkurrierende Religionskonzepte widersetzten sich in der Reformationszeit kämpferisch der Papstkirche, die im jahrhundertelangen Veränderungsprozess das Entstehen alternativer Religionen und im Verlauf der Renaissance die Wiederkehr antiker Götter zu verkraften hatte: Humanistische Retrospektiven und aufklärende Emanzipationen determinieren austauschbare Begrifflichkeiten, denn ihre theoretisch generalisierenden «Spiel-Funktionen» sind jetzt sowohl dem öffentlichen Sprachgebrauch als auch wissenschaftlichen Forschungszielen handlungstreibend dienlich. Da im literarischen Gebrauch Strukturen, Differenzmerkmale und Verwendung permissiv gehandhabt werden, sind ihre Paradoxien meistens verwirrend, irreführend und modernitätstypisch für vermeintlich kompetente Leistungsfähigkeiten und interdisziplinäre Strategien.

In den vergangenen sechzig Jahren, in denen Überlegungen der metaphysischen Gotteserkenntnis im methodisch aufgeklärten Geschichtsdenken noch nachweisbar waren, wurde die geisteswissenschaftliche Forschung zunehmend von Modell-Prozessen sprachlich-formativer und ethischer Homogenisierung überlagert. Auch wenn Neutestamentler Klaus Berger dringend zu einer «Reformation der sogenannten historisch-kritischen liberalen Exegese» aufruft, bleibt die historisch-kritische Methode allgemein anerkannt – ausdrücklich von Joseph Ratzinger. Benedikt XVI. in seinem Buch «Jesus von Nazareth» ausgesprochen. Dadurch ist sie auch ein Teil rationaler Planung, da ihre Anwender inzwischen bewusst die sprachlich-semantische Reduktion religiöser Normativität vorantrieben, um

Gottes ursprünglichen «Mehrwert» des Absoluten und Dogmatischen im Wort zu minimieren. Was sich im nivellierenden «Mainstream» des Wortes zugunsten des interdisziplinären Logizismus verschiebt, ist letztlich eine permissiv-unaufhebbare, scheinbar «professionelle» «Misch»-Variabilität, deren Tatbestand das «Vetorecht der Quelle» (Reinhart Koselleck) leicht überspielt: Monstrositäten «Großer Krisen» sind oft Täuschungen, die dem Denken des Selbst über sich selbst widerfahren, aber kein gemeinschaftlicher Maßstab des persönlichen Gottes, insbesondere dann nicht, wenn alte Götter reaktiviert werden, dienstbar rebellieren oder «Misch»-Varianten neuer Götter entstehen bzw. bald vergehen. Aber alles das, was Erkenntnisinteressen der «Großen Wissenschaft» selbst im Namen Gottes vereinahmt, überfordert mehr denn je Kräfte des rechten Handelns, schwächt alternative Haltungen, verursacht Widerspruch oder drängt Menschen in ihrer persönlichen Denkweise zu einer klaren Haltung der Negation.

### Kapitel 3

«Vermischte» Indoktrinierung und  
emanzipative «Durchgängigkeit»:  
Entzauberungslogik und  
Schablonierung



## Vielfalt und Verschiedenheit: Gegenstandslose Deifikation und «synthetische Harmonie»

Auffällig ist seit der selbstorientierenden «Aufklärung», die sich spätestens im «Periodisierungswechsel» Ende des 18. Jahrhunderts oder im «Wende»-Geschehen vom 18. zum 19. Jahrhundert zuspitzte, eine anhaltend starke literarische Tendenz zur «Vermischung» oder zur «Differenzverwischung» zwischen den Geistes- und Naturwissenschaften zu beobachten: Um die Jahrtausendwende scheinen sie Impulse der Geisteswissenschaften und Theologie zu neutralisieren. Was könnte die öffentliche Macht des «Mainstreams» korrigieren, damit Reaktionen ernsthaft auf Gehör stoßen, die sich der Ohnmacht widersetzen und auf sozial-karikative «Vetorechte» des Rechts pochen? Parolen medial eingeredeter Freiheit sind angesichts entfremdeter Gerechtigkeit und missbräuchlich eingeschätzter Gleichheit der Stachel zum inneren Widerspruch, denn der Mensch ist kein absurdes Wesen. Hilfreich zu den «Großen Leitperspektiven» sind im Verlauf dieser Untersuchung «Kleine Leitperspektiven», funktionale «Zwischenbilanzen» oder sog. «summaries». Sie sollen Lesern die Zusammenhänge und Ergebnisse der vorliegenden Konstruktionsanalyse zugunsten des Überblicks, der Orientierung, Gegenstandsnahe und Interpretation erleichtern: Was die Mainstream-«Liturgie» der sog. akademischen Streitkultur durchweg qualifiziert, das ist ihr methodisch erstaunliches Verhältnis zum absoluten Höhenflug oder ihre Relativitätstendenz zur unerschütterlichen Selbstgewissheit.

Konstruktive subjektive Kräfte in Geschichte, Kultur und Politik leisteten ihren Anteil durch emphatisches Urteilsvermögen und aufgrund innerer Überzeugungen: Ein antiochenischer Meinungsunterschied zwischen den Aposteln, ein «Konflikt zwischen Petrus und Paulus» (Werner Dahlheim), entzweite sie nicht, da sie sich friedfertig und verständnisvoll austauschten. Während Petrus Jesu heilendes Handeln verkündete und die Taufe des ersten Nichtjuden vollzogen hatte, führte der «Erfolg des Paulus», einer der ersten Theologen, die «Jesusbewegung endgültig aus Palästina» hinaus in die «welthistorische Rolle» (Werner Dahlheim): Weltgeschichte vollzieht sich fortan im Zeitraum wachsender Sündhaftigkeit des Menschen und im «christologischen Performativ» (Christof Landmesser) menschlicher Erlösung. Analog hat Neutestamentler Peter Pilhofer, der die Terminologie des Althistorikers Eduard Meyer (1855–1930) aktualisiert hat, daran die Figuration vom «Ursprung» Jesus entwickelt, in dessen Geschehen und Bedeutung die «Zeit beschlossen» (Jürgen Seim) sei. Der «Anfang»



Paulus (gest. um 64 n. Chr.) steht für den griechisch gebildeten Juden, den von Gott berufenen Apostel des Evangeliums, den Wundertäter, Exorzisten und erfolgreichen Missionar. Tradition ist das Maß des geschichtlichen Denkens, das den jüdisch-christlichen Glauben als Gottestreue und Macht Gottes ausweist. Pilhofer und Dahlheim verbinden beispielsweise die paulinische Missionsstrategie und den biblischen Orientierungsfaktor «Stadt» sowohl mit dem heiligen Raum als auch mit dem Heiligen Geist. In den Evangelien habe – wie Pilhofer meint – die christliche Mission, die sich auf Menschenansammlungen bezogen habe, weder konsequent zwischen der Wirkmacht fester «heiliger Orte» noch zwischen ländlichen und urbanen «Religionsmärkten» unterschieden. Die im römischen Reich geographisch randständige Stadt «Jerusalem» hatte um Christi Geburt nach Schätzungen moderner Gelehrter zwischen 25.000 und 30.000 Einwohner, im Vergleich dazu betrug Roms Einwohnerzahl nahezu 1 Million: «Heilige Orte», «Religionsmärkte» oder «Städte» spielen in der «Neukonzeption des Heils» ethnisch oder landbezogen keine verpflichtende Rolle, denn «Erlösung» ist eine theologische Konsequenz, die sich wegen des Freiraums weder in lokale noch «in territoriale Grenzen pressen» (Volker Gäckle) lässt.

Der biblische Zusammenhang war für das übernatürliche Kräfteressen traditionsgebunden und für die frühen Christen das langsame Bewusstwerden ihrer «inneren Autonomie, da der Gott des Alten Testaments für alle der Vater Jesu war und blieb» (Werner Dahlheim). Antiochia, die «drittgrößte Stadt des Reiches nach Rom und Alexandria» (Christoph Marksches), ist – wie Dahlheim erwähnt – ein bemerkenswerter Erinnerungsort, weil er die «Taufe des ersten Nichtjuden» durch Petrus dokumentiert: Nicht von ungefähr stammen die ersten altchristlichen Gemeindeordnungen, die von Christian Schulze erwähnte syrische «Didache» («Lehre der zwölf Apostel») und «Didaskalie» («Belehrung»), sowohl aus dem 1. nachchristlichen Jahrhundert als auch aus der Zeit um 280 n. Chr., während die «Apostolische Kirchenordnung» (lat. «*traditio apostolica*») mit kirchenrechtlichen Angaben wahrscheinlich in die Jahre 210 bis 235 zu datieren ist. Sie sollten vor allem das Katechumenat und die Taufe zusammen mit dem Sakrament der Eucharistie regeln. Übrigens spielten die familiäre Situation und die Berufe eine graduell erhebliche Bedeutung für die Aufnahme in die christliche Gemeinde. Als Paulus die ««Mischehe» zwischen Christen und Nichtchristen» als eine missionarische Chance (1 Kor 7, 16) betrachtete, spielte das biblisch vorgegebene himmlische Ideal, die Unauflösbarkeit der Ehe (Gen 2, 24; Mk 10, 2–12) trotz hierarchischer Probleme oder «patriarchaler Ängste» (1 Kor 7, 10–11; Mt 5, 32; 19, 9), im Alltag «stets eine große Rolle» (Christoph Marksches).

Während Wanderprediger Jesus, der im Urteil Werner Dahlheims von polemischen Gegnern – in Erinnerung an heidnische Vorbilder des 2. Jahrhunderts – wegen seiner Wundertaten als Scharlatan, Magier, Betrüger und Zauberer im Nachhinein verunglimpft wurde, auf dem Lande in galiläischen Dörfchen, «Marktflecken» und kleineren Erinnerungsorten als «Prophet des nahen Gottesreiches» (Werner Dahlheim) tätig war, suchte Paulus von Damaskus aus bewusst antike Metropolen auf: Antiochia (Hauptstadt der Provinz Syrien: Apg 11–14), Paphos (Hauptstadt der Provinz Zypern: Apg 13), Ephesus (Hauptstadt der Provinz Asia: Apg 19), Korinth (Hauptstadt der Provinz Achaja: Apg 18), Athen (Apg 17) und Rom (Hauptstadt des Römischen Reiches: Apg 28). Plinius der Jüngere (62–113 n. Chr.), um 110 n. Chr. Statthalter der Provinz Bithynien und Pontus, wandte sich warnend an Kaiser Trajan (53–117 n. Chr.), um auf die «konkurrenzfähige Religion» (Werner Dahlheim) der Christen aufmerksam zu machen: «Nicht nur über die Städte, auch über Dörfer und Felder hat sich die Seuche dieses Aberglaubens verbreitet, aber ich glaube, man kann ihr Einhalt gebieten und Abhilfe schaffen» (Epist. X 96, 6). Im Blick auf die römisch-elitäre Oberschicht des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts galt das Christsein, das «nomen ipsum», als strafbarer Tatbestand, wenn es darum ging, das Gelingen der «*pietas Romana*» auf die Gunst der Götter zurückzuführen, weil sich Christen energisch der Götterverehrung verweigerten. Auch wenn «Paulus zu den Auserwählten Roms gehörte» und dem «Imperium den schuldigen Gehorsam feilgeboten» habe, verweigerte er als «*civis Romanus*» dem «Kaiser die bedingungslose Loyalität» (Werner Dahlheim): Den Rest seines Lebens habe er dem Auferstandenen hingegeben, so wie es Petrus getan hat, der wie Paulus mit seinem Apostelamt für den «Durchbruch der Heidenmission» (Werner Dahlheim) eingetreten sei.

Die Überlieferung der antiken Mythen, Religionen und Völker ist Europas Schatz des «Großen Kulturerbes», der religiös, politisch und kontrovers bis in die Gegenwart nachwirkt. Wenn Europäer heutzutage im internationalen Intellektualisierungs-, Professionalisierungs- und Modernisierungsprozess gezwungen sind, sowohl im globalen Konkurrenzdruck «mithalten» als auch Eigenheiten ihrer geistigen Wurzeln bewahren wollen, dann erfordert das a posteriori eine abendländische Rückerinnerung und -besinnung. In ihrer menschheitsumfassenden Kulturgeschichte «Heiliger Berge» gilt das Kirchen-Prinzip von der Einheit in der Vielfalt, das nicht nur die Einheit des Religiösen, Geistigen, Rechtlichen und Sozialen förderte, sondern auch den politischen und geschichtlichen Werdensprozess mit dem Zauber des christlichen Ursprungs beseelt hat. Was langfristig

zur religiösen Formung Europas durch kirchliche Institutionen beigetragen hat, das war die alle Geister einigende heilige Sprache – krafterfüllt als «tres linguae sacrae», nämlich die des Hebräischen, Griechischen und Lateinischen. Im Zeichen gottgegebener Glaubensmacht qualifizierten sie in der Antike religiöse Triebfedern einer staatlichen Entwicklung, in der sich die jüdisch-christliche Einheit des Glaubens und des Kulturbewusstseins – allerdings nicht ohne Konflikte – erfolgreich durchsetzte: Sowohl geistige Wirksamkeiten der Menschen als auch polytheistische Vorstellungen – einschließlich der Paulus aufgefallenen Athener Altaraufschrift «*Dem unbekannten Gott*» (Apg 17, 23) oder römischer Pantheon-Weihungen «*für alle Götter*» (Bert Kaeser) – wurden generalisiert und göttergleich oder im «do-ut-des-Verhältnis» des «Herausrufens» (lat. «*evocatio*») verehrt und angerufen. Paulus legte allerdings die Weihe-Inschrift «gottesebenbürtig» auf den Schöpfer der Welt und der Menschen sowie auf die christliche Wahrheit und die Auferweckung von den Toten aus – für einen Gott ohne Tempel und Bilder: «Was ihr nun, ohne es zu kennen, verehrt, das verkündige ich euch» (Apg 17, 23–31). Doch Einzelheiten zum Auferstehungsthema wollten die Athener zu einem späteren Zeitpunkt hören: Paulus begab sich daraufhin nach Korinth.

Das christliche Bekenntnis hat sich in der griechisch-römischen Welt schnell verbreitet. Wahrscheinlich hängt das mit der «Affinität zu spezifisch hellenistischen Vorstellungen zusammen», die auf die «Ausbildung der auf jüdischen Boden gewachsenen neutestamentlichen Christologie sekundär» – ohne Verifizierbarkeit der historischen Methode – einzuwirken vermochten: «Christus und die antiken Wundertäter, Christus und Dionysos, Christus und die Cäsaren – es gab genügend Konkurrenten, die überboten und konterkariert werden mussten» (Michael Theobald). Aus der Vielheit der Kulte entwickelte sich in den folgenden Jahrhunderten – von den christlichen Gemeinden, Diözesen, Synoden und der römischen Lehrautorität ausgehend – kirchenzentriert die Einheit des Kultus, die exklusiv die Theologie und die Askese im Umfeld des Verschiedenen festlegte. Zweifellos gehört zu dieser Leitthese die thematische Fragestellung, dass die «Selbstbesinnung der christlichen Theologie» (Jürgen Seim) nicht nur die biblische Basis-Tatsache von Christentum und Judentum bestätigt, sondern die Emphase einer neuen Dialogbereitschaft zwischen beiden Glaubensgemeinschaften heute erneut verstetigt hat. Dass wissenschaftliche Beiträge diesen Kommunikationsprozess unterstützen, muss nicht extra betont werden. Im Fundamentalbestand der Wirklichkeit von Offenbarung, Kultur, Sprache, Begrifflichkeit und Wissenschaft vereinbarten sie den

«Systemzusammenhang», allerdings unter dem Richtmaß, im «Kontext des Wortes Gottes» (Jürgen Seim) bis zur letzten Parusie zu dienen.

Der Begriff «System» (griech. «sýstema») stellte wie die Einheit des Sonnensystems einen «bloßen *Sprach*-Gebrauch» (Hermann Wein) dar, dessen «Kohärenz» die Gesamtheit des Verbundenen ausdrückte. In Platons Lehre war das die «Verflechtung» (griech. «symploké») der Ideen: «Ideen [sind] die urbildlichen Formen der Dinge» (Christoph Helferich). Ihre geistesgeschichtlichen Wandlungen und Übergänge in Zeit und Raum wurden wesentliche «System»-Phänomene der Vernunft. Modernes Denken, das über den Prozess der Veränderungen von «Gedächtnis und Geschichte» (Aleida Assmann) reflektiert, würde das «Verhältnis von bewohntem und unbewohntem Gedächtnis im Sinne zweier komplementärer Modi der Erinnerung» auffassen. Während das «bewohnte Gedächtnis», nämlich das «*Funktionsgedächtnis*», Merkmale als «Gruppenbezug, Selektivität, Wertbindung und Zukunftsorientierung» aufweise, seien die historischen Wissenschaften dagegen ein «Gedächtnis zweiter Ordnung, ein Gedächtnis der Gedächtnisse» ohne vitalen Bezug zur Gegenwart. Dieses «*Speichergedächtnis*» sei auf das Funktionsgedächtnis nicht widerspruchsfrei bezogen, aber mit ihm so verschränkt, dass sowohl eine Art «Bestandswahrung» als auch Möglichkeiten immer neuer, besonders eigener «Aufarbeitung» gegeben seien. Erinnerungskultur ist darum nicht gegen «Verschiebungen» gefeit, weil die selbsterhöhende Erinnerungslogik, die das Bekenntnis von Schuld und Verletzung der Menschenrechte einbezieht, auf nationale Narrative verzichtet und das Erinnern bis zum Selbstbild kollektiven Gedenkens erweitert.

«System-Rhetorik» präsentiert im Allgemeinen bewusst-vielseitige und interpretativ-mehrdeutige Praxisbezüge, im Besonderen kommunikativ-modellierte und zweckbestimmt-instrumentalisierte Aneignungsmodi und Anwendungsbereiche. Systemkonform minimiert die zweckbezogene «Bezogenheit von Vordergrund und Hintergrund» zunächst das «Problem der binären Opposition» (Aleida Assmann), aktiviert jedoch über das «kulturelle Funktionsgedächtnis» die Gebundenheit des Subjekts als dessen «Träger oder Zurechnungssubjekt». Aleida Assmanns Gedächtnis-Konfiguration des Lebens versinnbildlicht in der Langzeit-Perspektive – *nolens volens* – tausendfache motivationale oder (psycho)historische Wandlungen der Sprache: Die «Rekonfigurierung und Umstrukturierung von Erinnerung» wird nach ihren Ausführungen durch den «Entzauberungs-Pathos kulturkritischer Rhetorik» in den Jahrhunderten bis zu einem «Gegengedächtnis» der «*Delegitimierung*» entfaltet, letztlich zu einem «heilsamen Korrektiv», weil vermutlich deren Intentionen wiederum am

Verhältnis zwischen Speicher- und Funktionsgedächtnis teilhaben könnten. Darüber hinaus kennt das krafterfüllte Verhältnis zwischen Geschichte und Gedächtnis noch andere Modi der Erinnerung, darunter denjenigen Modus, der in dialogischer Bezogenheit die individuelle «Ganzheit» des Menschen vor Gott (Dtn 18, 13; Ps 15, 2) offenbarungsidentisch und erinnerungssolidarisch mitbestimmt. Ihre christologische Vorrangigkeit, die in dieser Untersuchung narrativ-(heils)thematisch, epochal-kaskadenförmig und kotemporal-gestiftet die anthropologische «Ganzheit» qualifiziert, relativiert einerseits die Rationalität modernistischen Immediatwissens und andererseits die Gewissheit zukunftsfähiger identitätsneutraler Modelle: Digitale Prioritäten der «Vierten Industriellen Revolution» suggerieren einerseits die apparativ-technologische Komplettierung und andererseits mobilisieren sie den Einsatz interdisziplinärer und kognitionswissenschaftlicher Kompetenzen, um die fortschrittsgläubige Gefügigkeit des einzelnen Menschen im scheinbar mobilen «Ganzen», dem künstlichen Regulationssystem, kollektiv fortzuschreiben.

Mit blinder Anpassung oder verhohlener bzw. ahnungssträchtiger Skepsis haben sich Menschen in Europa seit dem 18./19. Jahrhundert auf Funktionalitäten großtechnischer Instrumentarien eingelassen, deren andere Seinsart durch institutionalisierte Lernchancen synthetischer Neugestaltungen ihnen entweder methodisch-antrainiert oder didaktisch ein- und aufgeprägt worden sind. Im fünften Buch «Der Fröhlichen Wissenschaft» hatte Friedrich Nietzsche (1844–1900) 1887 geschrieben, «das Erkennbare scheint uns als solches schon geringeren Wertes», da «wir [...] dem Werden, der Entwicklung instinktiv einen tieferen Sinn und reicheren Wert zumessen als dem, was ‹ist›». Nietzsche nahm den «Deifikator» Hegel in die Pflicht: »Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte». Wirkmächtige Bewusstseinsakte sublimierten Hegels göttliches System-Subjekt, dessen operationalisierte «Entzauberungs»-Spekulation sich objektiv als «*logische Problematik der Einheit*» durch «‹*Aufhebung*› der Momente zur *synthetischen Einheit des Ganzen*» (Hermann Wein) darstellen ließ. Scheinbar absolut vermittelter Idealismus als semiotische «Einheit der Identität (Einheit aus Anderen)» ist das Selbstbewusstsein. Zwar ist es überhaupt nicht mit der «Einheit Gottes» vergleichbar, aber der selbsternannte omnipotente «Deifikator», der für die Optimierung von menschlichem Intellekt und göttlichem Geist wie ein «konsistentes Drittes neben den Vermittelten» zuständig ist, wirkt eigentlich wie der Wegbereiter für die theorielastige «Vermittlung als Gott» (Christoph Türcke).

Als modernes Didaktik-Phänomen leistet die «Denkfigur des dritten Menschen» semiotisch-geistige Hilfsakte, nämlich die der «maximalen Reduktion von Vielfalt auf Einheit» (Christoph Türcke). Diese gegenstandslose Deifikation, die indes Unterschiede des Menschlichen und Göttlichen sachimmanent verwischt, operationalisiert die objektive «Aufhebung der ›Entfremdung‹ als ›Aussöhnung‹ jener ›Entzweiung‹ in das ›Eine‹ und das ›Andere‹, die eben *für* jene Aussöhnung *notwendig* sind» (Hermann Wein). Als «anthropologischer Fundamentalbestand» arrangiert das Geistesgeschehen des vernünftigen Menschen sowohl den Sinn geistiger «Versöhnung» als auch das Bild «synthetischer Harmonie». Ob die Überwindung von «Macht und Ohnmacht des Menschen» damit einzig und allein die «Verwendung des Strukturterminus ›dialektisch‹» rechtfertigt, ist wiederum eine selbstgemachte Auffassung, die sich beispielsweise nicht nur gegenüber dem blinden Naturlauf, sondern auch der metatheoretischen Modernisierung überlegen zeigt. Diskursiv fordert der «synthetische Mensch» (Hermann Wein) jedenfalls Individuelles und Überindividuelles ein, das sich in der Relation von Geschichte und Menschen oder Subjekt und Objekt idealistisch und semiotisch «durchgängig» – gleichsam in handlungsfähiger Würde – ausgebildet habe. In der Moderne würde sich das nun «im Sinne des Pro oder Contra» (Hermann Wein) ethisch zuspitzen.

Struktur- und sprachlogisch depotenzialisierte «Entzauberungs»-Bestimmtheit reguliert heutzutage Qualitäten der Deifikation, die gemeinhin die Bedeutsamkeit überdeterminierter «Kompetenzorientierungen» erwecken. Denn die Vernunft hat bildhafte Gestaltungskräfte der Entzweiung, nämlich die des «Einen» mit dem «Anderen» nicht nur selektiert, sondern didaktisch- logisch für die Anwendbarkeit formalisiert, methodisiert oder digitalisiert. Diese praktisch-motivational gerichteten Verhältnisse sind genauso zweckdienliche Beziehungen, die Determinanten «sozialer Kognition» (Tobias Schlicht) als «Geist» ihres interaktionalen Theoriedesigns gleichsam in hegelscher «*Durchgängigkeit*» (Hermann Wein) koordinieren oder in «wechselnde Choreographien» (Benno Zabel) konzeptionell und produktiv «übersetzen». Derartig segmentierte Systemvermittlungen, die semiotische Verbindungen zur «Durchgängigkeit [!] *synthetischer* Einheit» eingehen, ergänzen die anthropologische wie soziale Erfahrungspraxis der Empathie, um den Opfern ein Gedächtnis zu stiften. Zusammen implizieren sie das Wechselspiel zwischen dem Eigenen und dem Anderem – im Ergebnis die Welt «synthetische[r] Einheit schlechthin» (Hermann Wein) – sowie vielfältig «verinnerlichte» Gedächtnis-, Wissens-, Reflexions- und Rechtsformen des selbstbewussten Subjekts. Die «Grenzen der Empathie»

(Thiemo Breyer) sind danach interdisziplinär fließend und begrifflich als jeweilige «*Position*» nur durch Gegenmodi der «*Negation*» trennend zu schärfen. Was lebenswahrscheinlich «übersetzbar» bzw. spekulativ überorganisiert ist, würde dennoch «im Ganzen» aufgehen und die «synthetische Einheit» auf der Grundlage «dialektische[r] Bewandtnis» (Hermann Wein) herausbilden. In «doppelsinniger» Anerkennung der Realdialektik kann sie sich bis zu einer megamaschinenerprobten Motorik der vertrauten Normalität übersteigern – metaphorisch durchdringt, konditioniert bzw. standardisiert die «*durchgängige Strukturbewandtnis des Wirklichen*» (Hermann Wein) die Hersteller-Sprache, als sei sie jetzt das expansiv unentbehrliche Macht-Element, ohne Beziehung zu einer einst wunderbaren «Symbiose»: In diesem Reduktionsfall würde der Verbraucher nicht nur wie ein Resistenz-Regler denken, sprechen und handeln, sondern sich selbst enteignen und verbrauchen.

Die in diesem Buch unter Zuhilfenahme kritischer Überlegungen vorliegenden Handlungserträge, die Publikationen wissenschaftlicher und populärer Literatur untersuchen, produzieren – wie kann es anders sein – ein reichhaltiges synthetisches Angebot zeitgebundener Denkmuster wie zeitkritischer Denkmodelle. Das ist eine veranschaulichte Rationalitätskritik, die allgemein-literarisch in dieser Darstellung eine selegierte Bestandsaufnahme anstrebt, indem sie leserbezogene Hilfen der Verständlichkeit systematisiert und relationiert. Sie bereiten im Verlauf der Einführung wissenschaftsbasiert, methodologisch und konstruktivistisch auf kontroverse Problemfelder menschlicher Handlungen, kultureller Heterogenität und geschichtsvergessener Risiken vor. Zugleich sollen Analyse und Gedankengang auf die «eingeschliffene» Ausbreitung, Verdrängung und Verharmlosung interdisziplinärer Differenzverwischungen, mischsprachlicher Homogenität, mischsprachiger Synthesen, liberaler digitaler Netzwerker und Grenzen anthropologischer Erklärbarkeit sowie auf Potenzialisierungen terminologischer Einseitigkeit bzw. Parteilichkeit aufmerksam machen. Denn im Bildungshorizont von Freiheit, Ethos und Können ist eine kritische identitätsstiftende Selbstwahrnehmung gefordert, damit die wissenschaftliche Objektivierung und kreationistische Themenorientierung nicht autologisch-synthetisch, selbstvergessen, selbstherrlich oder utilitaristisch über religiöse Formen und Kontinuitätsansprüche der Geschichte, Wahrheit, Erfahrung, Verantwortung, Sinngebung und Tatsachen-Richtigkeit hinweggehen.

«Begreifendes Denken der Philosophie» (Friedrich Hermann), das den thematischen Gegenstand im vielsprachigen Bedeutungsfeld des «Wortes»



geistig verschieden – beispielsweise in der Ethik und Ästhetik – erhellt und das denkende Bewusstsein mit seinem Bezug auf «Gott als Inhalt dieses Bewusstseins» und auf «Übergänge zwischen den Religionen» (Friedrich Hermann) einsichtig wie vorsichtig macht, ist eine Perspektivität der «pluralitas». Um der Sprache willen, ohne das letzte Wort haben zu wollen, wirkt selbst die intuitive Wahrnehmung wie eine zwischenmenschlich abwägende «Sicherheitskontrolle»: «Wer argumentiert, hat sich ethisch schon verpflichtet» (Christoph Helferich). Diese Formulierung bekräftigt lehrbare Affirmationen, die begriffliche Modellkriterien im Maßstab der Unterschiede fixieren. Deren Einbettung im «mythologischen Prozess» (Friedrich Hermann) hat schließlich die eigentümliche Konzeption des religiösen Bewusstseins als Hegelsche Methode determiniert.

Wichtig ist die Voraussetzung, dass das «System hinter» der «Phänomenologie des Geistes» (*PhdG*) – wie Gustav-Hans H. Falke meint – noch «ungeschrieben» ist. Aufgrund der «Unterscheidung verschiedener konzeptioneller Stufen der «Phänomenologie des Geistes» wird im «Transformationsprozess des Systems» (Gustav-Hans H. Falke) die religiöse Begriffssignatur der Divergenz semiotisch-logisch scheinbar nachvollziehbar, in der weder eine semantische Opportunität noch ein dogmatisches Kalkül überwiegen würde. In mythologischer Prozess-Entschiedenheit würde sie Perspektiven geographisch-räumlicher Tatsachen sowie kultureller Denk- und Verhaltensweisen relationieren, mit denen sich Menschen das Eigene, Ursachen der Wertunterschiede im Verhältnis zum Anderen, dem fremden Gegenbild, «kritisch-inklusivistisch» (Friedrich Hermann) bewusst machten. Was der «absolute Geist» in geistigen Formen menschlicher Vermittlung von sich selbst sagt, eignet sich zum inhaltlichen Vergleich, der begrifflich-religiösen Vorstellung und der natürlichen Wirklichkeit von Gott und Mensch. «Übergänge» zwischen Religionen, die Gleichheit und Wahrheitsansprüche anderer Religionen nicht in Frage stellen, charakterisieren sowohl die Einheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein als auch Verhältnisse, die sich von der notwendigen Akzeptanz über den skeptischen Vorbehalt bis zur Ablehnung bzw. Negation entwickelt haben. Was sich in diesem reflexiv verstandenen System anhand der Interpretationen relationieren lässt, basiert auf sprachlichen Auslegungen der vernünftigen Bewusstseinsgestalten und ihrer Bezogenheit – ursprünglich christlich gestiftet und philosophisch «durchgängig» erschlossen – zwischen der Welt «Heiliger Berge» und der historischen Welt subjektiver Veränderungen.

Literarisch interdisziplinäre Werkbeiträge der Aufklärung und die der Romantik seit dem späten 18. Jahrhundert, in denen bewusste sprachliche



Metamorphosierungen vermeintliche Selbstsicherheiten anthropologischer «Exzellenz» aufboten, produzierten literarisch-experimentelle Wortkonditionen. Ihre «kontaminierte» Metaphorik wirkte zurück auf die beginnende industrielle «Entzauberung» des 19. Jahrhunderts: Der heraufziehende «moderne dreißigjährige Krieg» (Kurt Nowak) von 1914–1945 erschütterte Menschen, wirbelte ihre Lebensverhältnisse durcheinander oder konditionierte neue Aggressionen. Literarisch und politisch dominierte sowohl zwanghaft-fremdgelenktes als auch «kämpferisch-gestähltes» Bricolage-Denken, deren konkrete «Absurdität» angesichts beider Weltkriege im 20. Jahrhundert letztlich die Last rassistisch-monströser Katastrophen hinterlassen hat. Individuell spiegelten sie weder ein geistiges Selbstbewusstsein abstrakter Identität noch ein «geistiges Bewusstsein und geistiges Selbstbewusstsein» des «absoluten Wissens» wider: «Begriffne Geschichte», abgehandelt von Georg Wilhelm Friedrich Hegel in der 1807 erschienenen «Phänomenologie des Geistes» («PhdG»), folgt dem Argumentationsgang abstrahierender Wissenschaft, indem Hegels Methode die «Versammlung der einzelnen Momente» leistete, die von der «PhdG» durch «geschichtlich aufgenommene Bewußtseinsgestalten rekonstruiert» (Gustav-Hans H. Falke) wurde. Falke beurteilt Hegels Intention, «die klassische Metaphysik bzw. das Christentum mit den modernen Subjektivitätsphilosophien, die griechische Sittlichkeit mit der modernen Freiheit zu verbinden», wie ein missionarisch-selbstreflexives Philosophieverständnis, das «immer zugleich Philosophie und Philosophie der Philosophie ist». Das wäre eine Freiheit als Wiederherstellung der «wahren Philosophie». Was insbesondere sie als «wahre Synthese» konkret-organisierter «Qualifikationsbündel» gewährleisten sollte, müsste die Didaktik, die «Wissenschaft der Wissenschaften», mit ihrem «institutionalisierten Interaktionismus» in pädagogische Effektivität «übersetzen». In Wirklichkeit ist die Deifikation, die «neue, zum Mythos abgesunkene Metaphysik von vollendeter geistiger Kraftlosigkeit gegenüber dem göttlich-ungöttlichen Prinzip der Gesellschaft, zu dessen Durchsetzung sie beiträgt» (Christoph Türcke): Modelliert die konstruktionslogische Vermittlung semiotische Fassaden-Profile einer Gespenserszene – gleichsam die eines «Potemkinschen Dorfes»?

Vor allem der schon erwähnte Otto Friedrich Gruppe sagte der neuzeitlichen Metaphysik nach, sie beruhe – wahrscheinlich hatte er den Skeptiker Pierre Bayle (1647–1706) mit seiner Trennung von Religion und Sittlichkeit oder metaphysischer und moralischer Wahrheit im Blick – auf «falschen Voraussetzungen und auf einem «tiefen Verkennen der Sprache»» (Olaf Brieske). Das Verhältnis zwischen Kultur und Sprache bzw. Sprache und

Denken wurde nach den Religionskriegen und Konfessionskämpfen – in der Entwicklung vom 18. zum 19. Jahrhundert – innerhalb der neuzeitlichen Philosophie intensiv diskutiert. Gruppe konnte sich vom Vorwurf der Radikalität, den ihm Johann Friedrich Herbart (1776–1841) nachsagte, nämlich «die gesamte Philosophie anzutasten», nicht befreien. Philosophen hielten sich im 19. Jahrhundert von solchen gelehrten Stellungskämpfen nicht fern, so dass die scharfe Polemik, die zwischen verschiedenen Positionen den Ton angab, antinomische Konfrontationen über «Glauben und Wissen» erregte. So nimmt es nicht wunder, dass zwischen Philosophen und Theologen – wie zwischen Hegel und Schleiermacher – über Themen der «Einheit von Logik und Metaphysik» vielfach «bemerkenswerte Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede ihrer Beschreibungen religiösen Bewusstseins» (Georg Sans SJ) herrschten. Während Schleiermacher unter Frömmigkeit die Abhängigkeit von Gott als Ursprung des Daseins verstand, deutete Hegel den Glauben hingegen als Bewusstsein mit Gott als Geist. Der akademische Vergleich, der die religiöse Gesamtstruktur beider Positionen im Auge behält, erörtert in rationaler Selbstständigkeit die «Funktion des unmittelbaren Wissens und Gefühls». Im neuzeitlich-theologischen Verständnis begreift der Jesuit Sans «Frömmigkeit als unmittelbares Wissen von Gott», deren menschliche Wirklichkeit er jedoch nicht in abstrakter Rekonstruktion beglaubigt – die «Einheit mit dem Absoluten und die schlechthinnige Abhängigkeit [stehen] nämlich komplementär zueinander». Erst diese ökumenisch-vorurteilsfreie, tolerante Komplementierung, die ambivalent-rekonstruktive Weltdeutung eines Theologen, aktualisiert einen wahrhaftigen Vermittlungsprozess in der Weise, es könne sich «schlechthin abhängig von Gott nur fühlen, wer sich zugleich mit ihm eins weiß» (Georg Sans SJ).

In diesem ständig auf Veränderungen bezogenen synthetischen Sinnhorizont geistiger Stellungskämpfe fordert jede Erkenntniskritik – unabhängig von der Wahrnehmung – Imperative aktiv-bewusster «Unterbrechung». Nur sie kann die eigene Anwendung personalen Denkens unterstreichen. Die geistig-politische Freiheit ist stets ein gegenwärtiger Index, der ausgewogene Stand der Rationalisierung, der die Vernunft gegen die Formation und Rätselhaftigkeit der Einseitigkeit mobilisiert. Dominiert der kalkulierende Verstand, der mit dem Ergebnis des Äußeren alles Innere übertrumpft, dann würde die «Vermischung der natürlichen und selbstbewußten Gestalt» dasjenige in der Form der Unbewusstheit aufwerten, was wiederum «an die verkehrte Welt erinnert» (Gustav-Hans H. Falke). Fehlt die «Innerlichkeit der Sprache», wie im ägyptischen Rätsel der Sphinx von

Gizeh monumental manifestiert, ist der Weisheit letzter Schluss immer die fühlende wie wissende Gestalt «Mensch». Dazu gibt es keine Alternative, so dass der komplexe Dynamismus wissenschaftlicher «Mischgestalten» letztlich an längst überwundene archaische Bilder tiermenschlicher Gottheiten erinnert. Handelt es sich dann um eine gleichberechtigte «Übersetzung», wenn die Vermischung von belebter und unbelebter Materie, Qualität und Quantität, Mensch und Nichtmensch oder von Bewusstem und Unbewusstem, projiziert ins Innere der Fragestellung selbst, den Widerspruch in sich trägt?

Evolutionistisch gehört durchaus ein gut Teil Widerspruch zur Lösung, da der materialistisch wie psychologisch strenge Determinismus Willensaktivitäten des inneren Freiheitsphänomens, die jetzt dem Gehirn-Geist Problem zugeordnet sind, zielführend-szientifisch beantworten will. Im kulturdominierenden, wissenschaftlichen bzw. interdisziplinären Mainstream der Transformationsdynamik sind Objektivität und Subjektivität autologisch gleichwertige Netz-Module des Gehirns: Die Manipulation ökonomisierter Modelle, die Politisierung autonomer Denkgebäude, die Perfektionierung spieltheoretischer Kompetenzmuster, die seinsvergessene «Tyrannei der Algorithmen» (Evgeny Morozov), die Zügellosigkeit des von Ängsten überwältigten Menschen oder die kaustische Erbarmungslosigkeit geldgieriger «Ichs» sind weder überlegen gegenüber tiefenpsychologischen Verhaltensstörungen noch frei vom irrationalen Defekten des Empfindens in menschlicher Gestalt. Psychoanalytische Erkenntnisse, die dieses Wesen bewussten Seelenlebens kognitiv aus Bereichen des Unbewussten erschließen, bewirken mit ihren Zeitdiagnosen des «vermittelten» Eklektizismus oft Widerspruch unter Experten. Das System gegenständlichen Bewusstseins basiert auf der Bedeutsamkeit logischer Stringenz, die vielfach im umgekehrten Verhältnis zum Wahrnehmungsgrad des zuständlichen Bewusstseins steht: Menschen, die im «Medienwandel des Geldes» leichtsinnige Opfer fremdfinanzieller Besitzgier wurden oder selbst in ihrem Egoismus die «tückischen Zauberkräfte des Geldes» (Felix Heidenreich) nicht zu bändigen vermochten, erhalten moralischen Beistand bildkonservativer Beobachter, indem sie das Geschehene ernsthaft einem angsterregenden ««Monster»» (Frank Schirrmacher) ankreiden.

Die Problemlösung im «Bannkreis der Religion» rechtfertigt eine Bildpraxis sprachlicher «Übersetzung», wenn die bildspendende Erwartung «eine Art absoluter Wirklichkeit hinter der Fassade der Bilder» (Hans Belting) repräsentiert. Schwieriger wird die bildempfangene Haltung, wenn formales ««Festhalten des Begriffes»» und inhaltlich reflektierte ««begriffne

Geschichte» nun «das Ziel» des «absoluten Wissens» konstituieren; zielkonform scheint das der epochal-wissenschaftliche und vernünftig-progressive Generalnenner oder der «an die Zeit entäußerte Geist» und die «Entäußerung ihrer selbst» (Gustav-Hans H. Falke) zu sein. Somit ist die philosophisch vollendete Substanz ein vollkommenes Wissen, ein «*In-sichgehen*», das «seine Gestalt der Erinnerung übergibt» in eine «höhere Form der Substanz». Ihre metaphysische «Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins» ist einerseits die «Geschichte», andererseits ist der «*absolute Begriff*» die kategoriale Form der Organisation – die «*Wissenschaft des erscheinenden Wissens*». Aber «Begriffliches ist unanschaulich» (Egon Flaig) und kommt ohne Tatsachen-Verifikation von Aspekten nicht aus. Hegels «Weltgeist» treibt den «reinen» Unterschied zur Realität hervor: «Beide zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones». Seine absolute Ganzheit, die das kritisch-inklusivistische Religionsthema «Heiliger Berge» im Diskurs profaniert, «übersetzt» das Selbstbewusstsein und die Produktivkräfte des Handelns in eine unbewusste, anästhetisierte Scheinwirklichkeit – das macht die Herrschaft «radikal unanschaulicher» (Egon Flaig) und modelliert zugleich eine wahrscheinliche «Unendlichkeit».

«Erwacht vom Alptraum der Geschichte» ist nun der Mensch nicht nur ein Teil der «fröhlichen Wissenschaft», sondern die moderne Subjektskritik ist in «Wahrheit dessen Vollendung» (Gustav-Hans H. Falke). Was allerdings gegen die Geschichtsvergessenheit sichert und für eine Wertorientierung spricht, ist im überkommenden Verständnis das emanzipative Subjekt, denn «Erfahren wird Geschehenes» (Egon Flaig), wenn sich – ohne Wissenschaftstheorie – im Subjekt mit der selektiven Wahrnehmung eine Bewertung verbindet: Wertabsichten und Wertansichten sind einerseits von innen heraus selbstgewählte Einstellungen sprachlicher Ausdrucksmittel, die andererseits nicht von außen, im Mainstream-Diskurs, durch logisch-methodische Deutungskonstruktionen unbedingt entschieden und «regiert» werden können. Insofern ist Egon Flaigs Problemhöhe gegenüber Max Webers Standpunkt der «Wertideen» bedenkenswert, da er ausdrücklich betont, kaum gehe es «um Inhaltliches, ist die Disziplinarität der Interdisziplinarität überlegen – weit überlegen».

Die wirkliche Lebenspraxis wurde zum bewusst-operativen Versuchslabor geistiger Funktionssysteme: In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts korrumpierte der «*sich entfremdete Geist*» die globale Kapitalisierung und durchbrach den europäischen Boden des «Rechtszustandes» (Gustav-Hans H. Falke).

Aus den Attributen der Entfremdung entstanden absurde Baupläne oder pilotierende Ersatzwelten der Hybridisation mit der großenwahnsinnigen Entgrenzung des Schreckens. Was danach kam, ergab sich 1945 aus Europas «Ruinen», die im Westen und im Osten die Teilung und Integration mit der jeweiligen Suche nach neuen aneignenden «Transformationen» vorantrieben – das war einerseits die «Herrschaftslegitimation», die im geteilten Deutschland zwischen (volks)demokratischen Systemrechtfertigungen unterschied und andererseits gegensätzliche «Legitimationskulturen» (Martin Sabrow) realisierte.

Nach der Wiedervereinigung und der Neuformierung Europas steuerte die Vernetzung globaler Wirtschaftssysteme samt der Finanzwelt die Staaten in eine Existenzkrise, deren «Verschiebung der Kräfteverhältnisse» (Udo Di Fabio) die rettungspolitische Systemrelevanz regierungsamtlicher und bankenideologischer «Kooperation» zur synthetischen Nagelprobe herausforderte: Die Navigation der gnadenlosen Ratio mit interdependenten Entschuldungssystemen wird auf die «Formierung der Weltgesellschaft» (Udo Di Fabio), die «funktionselitäre» Denkwelt, die «intelligente Anpassung» (Udo Di Fabio), das perfektionistische «selbstbestimmte» Handeln und die vernunftbegründete Sprachkultur wortbrüchig zurückwirken. Das Vertrauen in die Zukunft ultraschneller Handels- bzw. intelligenter Hochfrequenzalgorithmen ist erschüttert und belastet, weil Banken-Modelle halbsbrecherischer «Bricolage» scheinbar «glaubwürdige» Derivate auf der einen Seite zum Scheitern verurteilten und auf der anderen Seite eine großwirtschaftliche Empathisierung im EU-System die Schuldnerstaaten durch «selbstverständliche» Bürgschaften stabilisieren sollen. Udo Di Fabios Rede von der «Entfremdungserfahrung» beleuchtet nicht nur persönliche Freiheitsverluste im «Meer wirtschaftlicher und politisch transnationaler Imperative», sondern auch die Erwartung lebensrettender Inseln, die wie «Berge im Meer» wirken. Was angesichts elektronischer Ultra-Kapazitäten nachdenklich stimmt, ist seine Folgerung, infinite «Tücken» hätten insbesondere die «kleinen Leute» als Globalisierungs- bzw. «Modernisierungsverlierer» zu ertragen.

Noch scheint das Gesamtbild die Momente halbsbrecherischer Gratwanderung im Ganzen zu stabilisieren: Die wortmächtig-optimierte, synthetisch-beschworene Europa-Wirklichkeit vernebelte und dynamisierte extreme Widersinnigkeiten, Widersprüche, Aktionen und Reaktionen. Objektiviert erscheinen sie den Menschen, im Vergleich mit Erfahrungen der traditionellen Wirklichkeit, wie eine utopische Weltrepublik, als würde sie die monströse «Übersetzung» des Sozialen, Politischen und Regulativen

in die Zukunft übertragen. Elektronische «Wächteraugen» perfektionieren künstliche Überwachungssysteme, die technologisch-strategische Kontrollvorteile gegenüber dem einstmals geglaubten übermächtigen «Weltgesetzgeber» mit seinem allwissenden, wachenden und mahnenden «Himmelsauge» potenzialisieren. Zugleich dominiert das digitale Instrumentarium die Welt der Kontraste und das Wesen abendländischer Personalität, indem sein semiotischer Verdrängungsmechanismus zu Aussöhnungspotenzialen schweigt und überkommene Kulturmaßstäbe dramatisch schwächt. Digitale Entzauberungslogik kanalisiert bzw. reduziert sprachlich trostlose Anreize, als könnten sie synthetisch Lebenswahrscheinliches für Menschen sowohl fremdbestimmt alimentieren als auch hellseherisch autorisieren. Was konterkariert die mechanistische «Message» des kommunikativen Aktionismus aufgrund der Tatsache, dass aus dem «märchenhaften» Problemgebirge der Finanzwirtschaft gigantische Staatsschuldenberge lebenszerstörend in den Himmel ragen? Angesichts der interdisziplinären Prognosesicherheit exzellenter Gelehrter ist Ulrichs literarische These in Robert Musils Roman «Mann ohne Eigenschaften» als menschliche Rationalitäts-Erwartung und wirklichkeitsfremder Modus entweder «radikal-rein» oder destruktiv-systemoid: «Jeder Fortschritt ist ein Gewinn im Einzelnen und eine Trennung im Ganzen».

Der Geist «Heiliger Berge» garantierte den Menschen immer die Kontinuität des tatsächlich Gestifteten, damit Vorbildliches im Repräsentativen überhaupt anschaulich und erkennbar wurde. Philosophisch und selbstgerecht beurteilte Goethe in den «Maximen und Reflexionen» das Thema «Gott und Natur», indem er augenfällig wie aufklärerisch das hervorhob, «was immer zur Erscheinung» (12) komme. Sprache leistet letztlich synthetische «Übersetzungshilfen» bewusster Bewertungen, die auf Wahrnehmung, Werten und Selektion gründen. Im ontologischen Bedeutungsspielraum des Ausdrucks «Wort» (griech. «lógos»; lat. «verbum»; hebr. «davar»; ägypt. «maat») würde es sich vordergründig um jeweilige weltordnende Zusammenhänge von Wort, Rede, Sinn und Bild handeln.

Wenn an dieser Stelle einzuhalten ist, dann deswegen, weil der hintergründige Differenz-Hinweis der absoluten Klärung bedarf, dass beispielsweise die «Vorstellungen der altägyptischen Weisheit» geistig von denen der «Lehren Israels tief geschieden» (Gerhard von Rad) waren. Ägypten sei ««wie ein eisernes Band um die Stirne des Geistes gewunden, daß er nicht zum freien Selbstbewußtsein seines Wesens in Gedanken» hätte kommen können. Dagegen würden alle Gestalten des Systems in sich die «Stellung des Übergangs von der orientalischen zur griechischen Welt»

oder von der «Substantialität zur Subjektivität» (Gustav-Hans H. Falke) durch traditionell-privilegierte Zuschreibungen ausdrücken. Noch fehlte die klare kritische Selbstdifferenzierung zwischenmenschlicher Technik, denn begrifflich vermochte sie affektive Kulturwerte nur grob «dionysisch» zu klassifizieren: Psychotechnische Affektbeeinflussung ist unvergleichbar mit der Gemütsregung antiker Affekte. So schränkte Falke zugleich ein, dass die Polis nach Ansicht Hegels noch nicht über Institutionen verfügt habe, die zugleich Wissenswertes ins emanzipative Handeln «übersetzt» hätten, welches praktisch in der Lage gewesen wäre, das «Freiwerden des Selbsts» zu ertragen». Bis heute vernehmen «synthetische Menschen» zwar gern die «Symphonie der Allgütigkeit», aber jede Differenzierung spiegelt im geschichtlichen Leben je nach Zeit und Raum zumindest ihre grenzstreitige, geglaubte bzw. «gedankliche Trennung» wider – sie konnte zum einen «lebensklug» in mythologische oder religiöse Deutungen weiterhin eingebunden sein, zum anderen kann sie in systemrelevanter Gegenwartssprache quasireligiös-modernistisch eine «logische Angelegenheit» (Egon Flaig) navigieren.

Während die Ägypter die Weltordnung «Maat» als «eine objektive Größe vergegenwärtigt haben», vertritt Gerhard von Rad die Auffassung, dass «Israel nichts Vergleichbares zur Hand» hatte. Dieses müsse in den «Besonderheiten seines Gottesglaubens gesucht werden», sowohl in der Offenhaltung einer «Kategorie des Geheimnisses» als auch in einer vom Vertrauen geschenkten «Tiefe des Lichts selbst»: Was damit dieses «Lichtwesen» (Gustav-Hans H. Falke) auszeichnet, ist die «spezifische theologische Relevanz der Geschichte» oder – noch besser vor dem Hintergrund jüdischer Sendungsprophetie – Israels «Suche nach der «einsichtigen Regel»», jedoch in der Art und Weise wie «Israel «Offenbarung» widerfahren ist» (Gerhard von Rad). So nimmt es nicht wunder, dass das «Wirklichkeitsverständnis der Weisen» einerseits in semantischen, vernünftigen wie argumentativen Zusammenhängen Welterfahrungen abbildete, weil ihre Realität annähernd komplementär sie durch ihre sprachliche Weisheit der Werte erschuf: «Himmel und Erde begegnen durchaus noch als personale Größen (Dtn 4, 26; 30, 19; Ps 50, 4.6 und öfter). Das Trennungsmotiv erscheint – wenn auch in sublimierter Form – im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 1, [4] 6 f. [14.18])», wie Hendrik Pfeiffer mutmaßt. Da Übersetzung und Interpretation des «Wortes» andererseits im «Wirklichkeitsverständnis der Weisen» semantisch Wahres der Gotteserfahrung enthielten, bargen sie Ansätze zu weitaus mehr Potenzialen als nur die der Kenntnisnahme. Während die «verschärft ins Bewusstsein gehobenen



Erkenntnisse von immanenten Eigengesetzlichkeiten offenbar nirgends mit dem Jahweglauben in Kollision gekommen sind», entfaltet heutzutage das Wirklichkeitsverständnis der Text- und Bildauslegung, das den «Dingen ihr zuletzt doch immer rätselhaftes Wesen» (Gerhard von Rad) nicht lassen will, interpretative Wege, indem kommunikative Reaktionen «wortmächtig» und wissensbasiert zugleich vergessensgeleitete und alarmierende Werte-Verluste der Verfremdung verstetigen.

Wenn das alttestamentlich Eigentümliche, das die Israeliten als «Erkenntnis und Gottesfurcht» (Gerhard von Rad) vertrauensvoll in sich vereinten, Leser zur tieferen Einsicht verhülfe, wäre schon einiges für das jüdische Selbstverständnis erreicht; wenn es darüber hinaus zum Begreifen und Wahrnehmen des Elementaren führe, dann könnte sich freilich sein Blick für wichtige Kulturphänomene wie Gesetz, Idee, Weg oder Resultat schärfen. Da «Ursprünglichkeit» und emanzipative Entwicklungen der Tradition, Geschichte, Literatur und Sprache im gesellschaftlichen Wandlungsprozess die in Gewohnheiten, Worten und Ausdrücken behausten Erfahrungen, Bedeutsamkeiten und Eigenprofilen als Mehrwerte mittragen, ist als erstes Geduld nötig, um zu erkennen, dass «Vergangenheit» sich nicht nur subjektiv-relational, sondern auch «selbstbewusst», schichten-spezifisch, funktionalisiert, selegiert oder zeitgeistabhängig erweist. Was korrigiert philosophische und philologische «Exzellenz»-Probleme, wenn eine gegenwärtige Sprachkultur, die in Zukunft weit auseinander zu driften scheint, schnell an Binde- und Lebenskraft verliert oder die Regenerationskraft des Wesentlichen vorsätzlich depotenzialisiert?

Eine modern-alternative oder zielgruppenorientierte Adressaten-Kultur in Zeit und Raum, die exemplarisch die Bibel als «Buch des Lebens» in Leseformen der «Online-Bibel» über die «BasisBibel» (Hannelore Jahr) bis zur «Volxbibel» (Martin Dreyer) darbietet, scheint wohl bisher «ungeahnte Möglichkeiten» von «Wort oder Bild» (Rüdiger Lux) zu verwirklichen. Was spricht dann gegen die These der alttestamentlichen Forschung, «dass im Zuge der Alleinverehrung JHWHs am Ende nach vielen Irrwegen eben die Schrift und das Wort Gottes über die Bilder gesiegt haben, nämlich die beiden Tafeln mit dem Dekalog über das Stierbild»? Als «Wächter und treue Zeugen» sollten sie das Volk ermahnen, «dass die Darstellung JHWHs in von Menschen gemachten Bildern ein Irrweg sei, der in die Katastrophe führt» (Rüdiger Lux). Eben darin gründe die programmatische Bestimmung, die «Väter des Kanons der Hebräischen Bibel» festgelegt haben, von der «Auszeichnung des Menschen als Ebenbild und Mandatar Gottes». Dass der Mensch zweifellos eine «Herberge von Widersprüchen» sei,



widerspreche nicht der Weisung, dass Jesus als Christus das «wahre Bild vom Menschen und das wahre Bild Gottes» repräsentiere.

Thematisch steht somit auf dem Prüfstand die Freiheit kultureller Bilderwartungen und vorsichtigen Abwägens, die gegenüber einem permissiven Imperativ des Experimentellen, Abwegigen, der Relativismen, Übersetzungszwecke, grenzüberschreitenden Translationen und kommunikativ-willkürlichen Kontextualisierung notwendigerweise eindeutige Wertungen einfordert. Damit erinnert die Freiheit alltäglicher Wirklichkeit Menschen an ihre Verantwortung für das «rechte soziale Verhalten» (Gerhard von Rad), denn in der Gegenwart würden die Prozesse bzw. die Permissivität der Transformationen – so Ruth Conrads Analyse – sowohl die transzendierende als auch nervenkitzelnde «Festivalisierung, Eventisierung und Verszenung» multireligiöser städtischer Festkultur befriedigen: In der selbstdarstellenden «Liturgie der Stadt» mit dem «sozialen Gefüge» und der «kulturellen Formatierung» hätten sich die Kirchen mit ihrem «politischen Partizipationswillen» eigener Gestaltung anzuschließen – etwa depotenzialisiert als «Moratorium des Alltags»?

Die im südlichen Niedersachsen gelegene alte Bischofsstadt Hildesheim feierte im Jahr 2015 ihre 1200 Jahre zurückreichende Gründung Ludwig des Frommen (814–840), der bekanntlich unter dem Einfluss geistlicher Berater gestanden hat. «Stadt» und «Fest» sind historische «Größen», die auf wechselnden Konfigurationen der beteiligten Subjekte basieren und damit kontinuierlich den «Zusammenhang von Fest – Religion – Gemeinschaft» (Ruth Conrad) gestaltet haben. Urbane Lebensweise, die den Valenzen von Bürgern und Religionen freien Raum geboten hat, ermöglichte Inszenierungen öffentlicher Feste, deren Gemeinssinn von Vergangenheit und Gegenwart sich in den veränderten städtischen Bedingungen spiegelt: Kulturalisierung verdichtet «symbolische Qualitäten des Stadtraums», verbindet elastisch die *«reflexive Historisierung»* des Stadterbes mit dem Zeitgenössischen und führt in die Intensivierung und Ästhetisierung von «sinnlich-affektiven urbanen Atmosphären», nämlich in die einer *«creative city»* (Andreas Reckwitz). Ehemals historische «Fest-Größen» sind heute in gewandelter Vorstellung, Berufung und «Streben nach Originalität» (Andreas Reckwitz) nicht mehr ganz übertragbar auf städtische «Schau-Größen». Doch wer will sich anmaßen, in diesen «Größen» heute bloße «Lauheiten» zu diagnostizieren? Prinzipiell geht man von dem Grundsatz aus, dass das «Wort», wenn es nur recht und klärend angewandt wird, immer noch den Menschen zu erreichen und zu beeinflussen versteht. Aber in der Praxis fühlen sich moderne

Menschen nicht mehr von derselben Wort-Intensität, dem überlieferten semantischen «Mehrwert», angerührt oder angesprochen.

Auch wenn «Herders theologische Kommentare zum Alten Testament» das nicht ausdrücklich mitzuteilen scheinen, haben ihre Verfasser hervorragende Arbeit geleistet. Im Blickpunkt des östlichen Mittelmeerraumes stellen sie die Rezeption und Verständlichkeit biblischer Worte und Bilder dem modernen Leser in maßregelnder Funktion vor Augen, so dass deren möglichen interkulturellen Modalitäten primär in Wechselbeziehung mit dem Sinn der «Kulturlandschaft Vorderasiens», mit dem Hellenismus und mit der «Kulturreferenz» Ägyptens die Dringlichkeit eindeutiger Differenzierungen thematisieren: Einflüsse ägyptischer Kunst, Denkweisen griechischer Philosophen und Besonderheiten israelitischen Auserwählt-Seins sind jeweils als Prioritäten mythogenen Heils zu selektieren. Varianz und Mentalität des «humanum» sind Zeugnisse für das in «Pflicht-genommen-Sein», das nicht das empirische Israel, sondern die künftige Eigenart des erst zu schaffenden Gottesvolks objektiviert – subjektiv-voluntativ als ein masoretisch gesichertes Moment der Erwähltheit gegen kulturelle Fremdheit.

«Das Erinnerungsgebot ist ein Assimilationsverbot» formulierte 1998 Jan Assmann in kritischer Besprechung zu Harald Weinrichs Buch «Lethe». Denn die antike Sonderstellung der Israeliten habe die «Fremden im Land Kanaan» (Jan Assmann) auf Jahwes Wort-Gebundenheit hin verpflichtet – Gottes-Erinnerung ist bezogen auf das kulturelle «Gedächtnis» Jahwes und bildet die Grundlage des «Neuen Bundes» oder heilsmächtig «als der sich unmittelbar ins Leben der Menschen einmischende Gott der Genesis» (Irmtraut Fischer). Dem Leser vermittelt sich dann das «von der Sprache gespiegelte Bild des Vergessens» bestenfalls wie ein Paradoxon, dass die «Negation des Vergessens» nicht nur durch die religiöse Umkehrbewegung des exegetischen Imperativs ausgleicht, sondern auf diese «ursprüngliche» Weise das kollektive «Paradigma des Gedächtnisses» (Harald Weinrich) wieder zu komplementieren versucht.

Das Ezechielbuch des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts, das in kulturgeschichtlicher Sicht die Überlieferung Mesopotamiens in Relation zu Israel auch mit Aspekten Ägyptens (Moshe Greenberg; Erich Zenger; Ez 21–37) präsentiert hat, zeigt im weisheitlich-reflexiven Zug einerseits «eine in sich stimmige Gedankenwelt» zwischen Gott und Mensch, die maßgeblich vom Propheten geschaffen und ausformuliert wurde. Andererseits enthält das Urteil gegenüber Fremdreligionen (Jer 2, 13) keine Exklusivität des Glaubens, sondern eher Aussagen über die eigene wahre Basis des

Vertrauens (Hos 13, 4; vgl. 12, 10) als Erfahrung der Rettung: In der Sprachkultur haben Menschen jederzeit den Zauber der Worte erfahren, wie im Jesuswort (Mk 11, 23), dass der Glaube imstande sei, Berge zu versetzen. Was an diese bergeversetzende Kraft erinnerte, bedeutete nicht, die Existenz anderer Götter abwertend in Frage zu stellen. Retrospektiv herausragend sind in den «Übersetzungs»-Prozessen, in denen nach Friedrich Schleiermachers Perspektive der Übersetzer «seinen Schriftsteller und seinen Leser einander zuführen» (Walter Klaiber) soll. Dabei sind sowohl Übersetzungsmaxime, Leitmotive, Motiventlehnungen, -ähnlichkeiten, -funktionen und -reduktionen als auch uneigentliches Sprechen, ungewöhnliche Sprachstile und umgangssprachliche Beweggründe der Rede-Variabilität beachtenswert. Denn säkularisierte Übersetzungsprinzipien würden «die Identität der Glaubenswahrheit und die Transformationsprozesse [!] der Moderne» durch linguistisch vernetztes Signal-Denken «rationalisierter Engführung» (Knut Wenzel) steuern, die durch Vagheiten entsubjektivierter «Rätselworte» (Eugen Drewermann) und durch Konstrukte symbolischer Inszenierungen oder medialer Entzauberung nunmehr der Traditionalität ontologischer Sinngebung und sakralsprachlicher «Exzellenz» bzw. der ursprünglichen Wirkung «heiliger Worte» nicht mehr genügen: Erst die enge subjektive Wechselbeziehung zwischen semantischen Werte-Intentionen und der Werte-Ansicht des Wissenschaftlers «auferlegt» seiner Verantwortung – angesichts objektiv fortschrittlicher und fremdbestimmender Markenzeichen – System-Grenzen interdisziplinärer Professionalität.

Langfristig mehrphasige Kulturtransfers repräsentierten im metaphorischen Wortsinn eine gewandelte Symbolik der Bedeutsamkeit, des Geistigen und der Empathie, aber auch vieldeutige Wahrnehmungen interner und externer Sprachbarrieren. In vergleichbaren Verhältnissen kamen «Kulturbarrieren» (Birgit Stolt) hinzu, historisch bezogen auf Dogmatisierungen, Identifizierungen, Machtverhältnisse und sinngebende Verständnisprobleme. Religiöse Weltbilder regulierten die Völker im sich verändernden Handlungsgefüge des mediterranen Makrokosmos genauso wie Wortfelder im Mikrokosmos einzelner europäischer Länder: «Kulturbarrieren» sind geschichtliche Beispiele aufschlussreicher Lebenserfahrungen, deren «Aufspaltung in ›Herz‹ und ›Verstand‹» (Birgit Stolt) langfristig Unterschiede prägte, Wortgehalte schließlich der Experimentiergesinnung «opferte» und damit ihre zukünftige, nicht unbedingt auffallende «Isolation» als «Verstandeseinseitigkeit» (Eugen Drewermann) mit hybrider Formalisierung förderte. Aber etwas «sich zu Herzen nehmen» ist für moderne Menschen immer noch eine unausweichbare, bisweilen leidvolle Erfahrung,

dabei eine persönliche Frage des Angesprochen- und Einbezogenseins. Denn nur das «Gott einsichtige Zentrum seiner Persönlichkeit» vermag sich dem «*intellectus et affectus*» als «*Glaube des Herzens*» (Birgit Stolt) zu öffnen.

Der Menschen wesenhaft abwägende Zentralbegriff des «Anderen» assoziierte das «Andere» zunächst als etwas Unbekanntes, Fremdes oder Bedrohliches, näherte sich dann später dem lateinischen Nomen «*hostis*» in der Bedeutung «Feind». Fremdmächte wurden primär mit «Feindbedrängnis» assoziiert, so dass JHWH im Ernstfall erstens eine «Schutzbürg» (Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger: Ps 59) war und zweitens diese anhand der Tiermetaphorik gegen unbändige Gefahren durch «Schutzhunde» sicherte. Erwartungen konnten so weder enttäuscht noch unerfüllt bleiben, «denn in der Antike waren die meisten Völker einander fremd» (Moshe Greenberg: Ez 28, 6–10). Mit dem Leitgedanken der «korrigierenden Kulturgeschichte» rückt die Geschichte der historischen Wahrnehmung, die den Migrationsbewegungen im Umgang mit «Immigranten», «Fremden» oder «Anderen» erhöhte Aufmerksamkeit schenkt, entsprechende Regeln, Gewohnheiten, Haltungen, Konstanten, Vorurteile, Denkschemata, Muster und Dispositionen in den Mittelpunkt. Die «Zuwendung zum Anderen» wird zum vorgegebenen Differenz-Merkmal eines «Humanismus des anderen Menschen», so dass sich das «Thema der Nähe und Distanz gegenüber den Fremden» erst durch die «Infragestellung des Selbst» als «Liebe zum Anderen» bzw. «Liebe zum Nächsten» (Emmanuel Lévinas) durch Annäherung konkretisiert: Aggressivität und Missbrauch, die Zwangsmittel staatlicher Erpressung voraussetzen, sind weder geeignete Verfahrenswege noch faktische Lösungswege, um gesetzliche «Barrieren» radikal und schneller zu beseitigen.

Selbstkritisch formulierte Jan Assmann 1997 in seinem Aufsatz: «Geschichte als Argument» sei «Sache der Ägyptologie nicht», indem er Gedanken «interesseloser Beschäftigung mit der ägyptischen Kultur» kritisiert. Argumentativ insofern nicht ganz abwegig, erwähnt Assmann in seinem Buch «Moses der Ägypter», dass eine «unvermeidliche Konstruktion kultureller Andersheit, die bis zu einem gewissen Grade durch Kulturtechniken kompensiert» werde, ein Versuch sei, um «Grenzen durchlässiger» zu machen. Semiotische Durchlässigkeit ist notwendig, aber zeitigt «durchgängige» Konsequenzen, denn wissenschaftlicher Egalitarismus und formalisierte Generalisierung kultureller Phänomene sind schon transitorische Strategien, die aufgrund der Technik digitaler Eindimensionalität die einebnende Gleichmacherei des Vergessens enorm beschleunigen. Vor diesem Hintergrund ist die von Assmann erwähnte «Schablone» analog

einem formativistischen «Denkmuster», das sowohl Fremdwahrnehmungen stereotyp konturiert als auch geeignete «Selbstverortungen im Angesicht des Anderen» (Joachim Eilbach/Horst Carl) bewusst antizipiert. Insofern ist es sehr fraglich, ob konstruierte Wissensbestände «im Sinne einer Schablone als Gegensatz unserer selbst» (Jan Assmann) synthetisch wirklich regulativ oder im kommunikativen Austausch zwingend aufschlussreich sind.

Das abendländische Kulturverständnis bewahrt im kollektiven Gedächtnis insbesondere Menschen, die als Könige, Propheten, Philosophen, Strategen, Heilige, Missionare, Feldherren, Gestalter, Entdecker und Wissenschaftler auffielen. Das Personendenken konturierte Fülle und Buntheit, eine innere «Variatio» der Persönlichkeit, deren Handlungsfähigkeit gleichermaßen den Dienst am Differenten und Distinkten übte: Varianz und Variabilität sind temporär bedingt und korrektiv eingreifend im Zeitablauf, um Übersetzungswerte statt umstrittener Prozeduren anzuerkennen. Aber das Postulat der deskriptiven «Äquivalenz» wird durch ebenso vage Kriterien für relationale Zweckgebundenheiten der «*Adäquatheit*» (Walter Klaiber) bestimmt. «Adäquatheit» bezeichnet nunmehr die Relation zwischen Ziel- und Ausgangstext, indem die Dominante aller Translationen entsprechend ihres interaktionalen Handelns terminologisch zu funktionieren hat. So ist die Synonymie von «Zweck», «Ziel», Funktion» und «Skopos» (Radegundis Stolze) die Abstraktheit kulturspezifischer Kohärenz. Innerhalb der alles regierenden «Skopos-» bzw. «Translationstheorie» wurden erwartungskonforme, navigatorisch-korrigierende, produktionsorientierte und präskriptive Reflexionen zu dem Thema «Der Zweck heiligt die Mittel» (Walter Klaiber) aufgelöst.

Klaiber verdichtet, relativiert oder optimiert den Standpunkt des Übersetzers nach der Devise: ««Übersetze funktionsgerecht!»» Beispielhaft für «Heimat und Fremde», «Heimat und Welt» oder «Israel und Ägypten» strukturieren diese Paarbegriffe in der «Josephsgeschichte» (Gen 37–50), die zugleich eine um 400 v. Chr. entstandene «Konstellation von *story* und *history*» abrundet, «so etwas wie die beiden Brennpunkte einer Ellipse. Sie stehen nebeneinander, aber auch in Opposition zueinander» (Jürgen Ebach). Ihre Exegese erklärt Ebach als «doppelte Aufgabe», denn er schlägt vor, «das Fremde so genau zu betrachten, dass es etwas vertrauter wird, und das scheinbar Vertraute so genau, dass es etwas fremder wird». Da die Originalität der Texte entgegen der Übersetzbarkeit durchweg exegetische Reste der «Unübersetzbarkeit» oder der Invarianz bewahrt, kann keine noch so sorgfältige Übersetzungsarbeit völlige Transparenz erwirken: «Relecture» entwickelt neue Relationsbezüge zum Sinn des Referenztextes,

ermöglicht alternative Wege zur Annäherung an die Sprache der Offenbarung oder verhilft zum Entdecken anderer «überbrückender» Auslegungen bzw. der Korrektur von Irrtümern. Jede «Relecture» ist ein Neubeginn im Analysieren, Denken und Lesen und kann wie im kulturellen Wiederaneignen literarische Formen eines «Renaissance-artificium» der Welt und des Menschen hervorbringen, die selbst die Mythen der antiken Welt innerhalb der Textüberlieferung subjektiv neu beleben können: Elemente von Platons Weltenbildner *«Timaios»*, der eine «Sublimierung des mythischen Handwerker-gottes» anstrebte, verschmolzen mit dem «Töpfer-, Weber-, Schmiedegott des Alten Testaments in dem mittelalterlichen Topos vom *Deus artifex»* (Ernst Robert Curtius).

Im aspektreichen Miteinander des Ausgangstextes als situative Primärhandlung verdichten sich in der Thema-Rede «Heilige Berge» rekonstruktive Wertbezüge der Geschichte. Was damit den Themenkomplex insgesamt auszeichnet, sind Dimensionen des Erfahrbaren, dass Wissen um diese Bereiche empirisch erstens mehr ist als populär-vereinfachte, literarische, kommunikative oder wissenschaftsjournalistische Ausdrucksweisen des «nichtspezialisierten Zugriffs» (Jürgen Kaube) zu vermitteln vermögen. Zweitens dominieren Überlegungen, dass diese Sprachebenen sowohl die Botschaft der Wort-Metaphern «Übersetzen» als auch «Übersetzen» (Jürgen Ebach) zwischen Ausgangs- und Zielsprache definieren, akzentuieren bzw. konstituieren. Wissenschaftlich integrierte «Narrative» sind zudem auf Weitergabe eingerichtete fremde Erfahrungen, die von «weitererzählenden Individuen nicht gemacht wurden» (Egon Flaig), aber in ihrer scheinbaren «Betroffenheit» vielseitig verwertbar sind und «Transpositionen» ihres Kontextes übernehmen: Dieses dreifach von Günter Röhser ausgestaltete Übersetzungsverhältnis verbildlicht die «Flussüberquerung» des Fährmanns, die Zerlegung und die Wiedererrichtung eines Bauwerks auf der anderen Flussseite oder die Flussüberquerung mithilfe der ««Bau-Kunst» des Brückenbauers». Zwischen Autor und Adressat entsteht eine funktionale Wechselbeziehung, in der sich literaturtheoretische Kategorien des amerikanischen Historikers Hayden White als angeblich gestalterische «Prinzipien der Kontextualisierung» in «poetologisch» angepasster Form widerspiegeln. Während Gottfried Gabriel die «Unterscheidung zwischen Fakten und Fiktionen» verflüssigt, betonen Thiemo Breyer und Daniel Creutz Konsequenzen, «Scheidelinien zwischen Historiographie und Fiktion bis zur Unkenntlichkeit zu verwischen, und der Geschichte unter Anlegung eines selbst wieder empiristischen Wissenschaftsbegriffs ihren Status als Wissenschaft erneut abzusprechen». Auch wenn geschichtsbestimmen-

de Realfaktoren manches in Funktionalität verplant erscheinen lassen, bleibt die historische Wirklichkeit gebunden an literarisch-narrative Erfahrungsbezüge, die den *«Erkenntniswert der Geschichte»* (Gottfried Gabriel) vergegenwärtigen bzw. «repräsentieren».

Abstrakten Übersetzungsverhältnissen, denen es weniger – wie in Assmanns Buch *«Moses der Ägypter»* – um die «historische Verifikation» geht, werden in der Moderne mit dem Pilot-Begriff «Transformation» oder mit dem Diktum «Transformationen kollektiver Erinnerung» (Jan Assmann) dermaßen synthetisch verkleidet, dass ihre Modelle «auf demselben historischen Anliegen» gründen würden, um «Sachverhalte in einem anderen Kontext auf den dortigen aktuellen Stand zu bringen» (Eberhard Werner). Kotemporale Erwartungs-«Narrative», die sowohl formativistische und kontextualistische Erklärungsweisen auf gegenstandsbezogene Handelnde konzentrieren als auch organizistische und mechanistische Elemente integrieren, modellieren Leistungen zielbewussten Willens. Ihre Synthese hat den Anschein von Leichtigkeit und unterliegt der Intention, Komplexitäten, Differenzen und Segmente historischer Felder je nach Bedarf zu depotenzialisieren, zu generalisieren, zu banalisieren oder mithilfe von metaphorischen «Fäden» untereinander bzw. mit anderen Ereignissen der «Gegenwart» zu verknüpfen.

Stolpersteine ethischer Konventionalität insinuieren dagegen mehr als der Fiktionswert literarischer Bildung zu erreichen vermag, denn «die» Wahrheit liegt weder in implementierten «Narrativen» noch in den trügerischen Messianismen der Menschen. *«Die Tyrannei der Intimität»* (Richard Sennett) erörtert gesellschaftliche «Übersetzungsangebote» ordnungsstiftender und sozialer «Staatlichkeit» im 19. Jahrhundert, die dann in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowohl Selbstbilder und Selbstfindungen der Menschen im Säkularisierungsprozess als auch die «Intimität der Tyrannei» als treulosen Vergessensweg der Mentalitätsgeschichte über sich ergehen ließ. Ein bemerkenswerter Vortrag, den Staatsrechtler Carl Schmitt (1888–1985) anlässlich der «Ebracher Seminare» 1959 zur «Tyrannei der Werte» gehalten hatte, wirkte in Fragen der Deutungshoheit in den Reihen der Funktionselite, der juristischen «Erinnerungskultur» und der Rechtsprechung bis zur Jahrtausendwende nach.

Der Konstanzer Jura-Professor Bernd Rüthers beschrieb am 19. September 2012 in der *«Frankfurter Allgemeinen Zeitung»* unter dem Titel *«Die Werte der Tyrannei»* ein «Lehrstück über den Umgang mit der Vergangenheit»: «Diese angebliche Tyrannei der Werte wurde in Ebrach ausgerechnet von denen als rechts- und verfassungstheoretisches Unheil ge-



brandmarkt, die während des NS-Regimes engagiert die Grundwerte der Tyrannei legitimiert und bekräftigt hatten». Dass nach 1949 der Staat die «Gesellschaft» wie eine übergeordnete Institution habe steuern und bevormunden wollen, sei undemokratisch und antiliberal gewesen. Rüthers' Kritik wendet sich gegen die akademischen Kreise um Schmitt und den Staatsrechtler Ernst Forsthoff (1902–1974), die sich dem bundesrepublikanischen Realitätswandel verschlossen hätten. Ihnen seien Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts ein Dorn im Auge gewesen, weil deren Rechtsprechung ausdrücklich das Grundprinzip anerkannt habe, «das Grundgesetz enthalte mit dem Vorrang der Menschenwürde, seinem Grundrechtskatalog sowie der ›Ewigkeitsklausel‹ eine materiale Wertordnung, an die alle Staatsgewalten gebunden seien». Den Verfassungsentwurf von 1948 hätte Forsthoff demnach in der Zeit zwischen 1946 und 1949 in 44 Zeitungsartikeln anonym geschmäht, indem er sich zur Fundamentalkritik verstiegen hätte, der Wissenschaftler habe «‹die Wahrheit unter die Treue zur Verfassung zu beugen›». Trotz seiner Endlichkeit ist der Mensch auf das Absolute bezogen, um im Interesse des Selbstdenkens die Unantastbarkeit des göttlichen Maßes nicht zu vergessen.

Forsthoffs eigene sog. «Vergangenheitsbewältigung» war nicht singulär, so dass die in ihr wirkenden Kausalitäten keines «umständlichen Terminus» bedurften, um die «menschliche Verwirklichungsweise» und ihre Verhaltensweisen gegenüber einem vermeintlichen «Schafsträger» ins Bild zu setzen: Hitler war weder «Hirte» noch Erlöser. Der absichtliche Täuschungsakt fand seinen Niederschlag im Zerrbild vom «Hirtenvolk», das die Schafsnatur vergemeinschaftete. Sie suggerierte eine verharmlosende «Strukturbewandtnis» menschlicher «Größe» (Hermann Wein), denn sie sei – wie auch viele andere – 1933 anscheinend «dem Zauber Hitlers erlegen» (Bernd Rüthers). Als folgsames «argumentum ad personam», dem Kritiker kaum widersprechen konnten, wurde es für «Selbstauserleger» sowohl eine «excellent excuse» als auch für «Gelehrtenpolitiker» eine naturalistische Fehldeutung, denn die elenktische «reductio ad absurdum» sollte Aussagen überprüfen und gegebenenfalls widerlegen. Rückwärtsgewandt hegte dieser Personenkreis die Absicht, das genannte Widerspruchsprinzip analog auf eine «reductio ad Hitlerum» (Leo Strauss) zurechtbiegen zu wollen. Unverhohlen machte das Sinn, um die zweckdienlich fixierte «Ersatzreligion», ein Instrument als Erwartungs-Ganzes mit «Deutungscode» (Friedrich Wilhelm Graf), sowohl als Mittel der Selbstverteidigung zu vergemeinschaften als auch mit schweigender Ergebung zu verschlüsseln. Wer sich nach 1945 in Schweigen gehüllt hatte, der wollte seine erbötige «Exzellenz-



position» möglichst noch jahrelang in der Professoren-Strategie verschlüsseln: In diesem Mitwirker-Kreis zählte sich jeder – schon wegen seiner praktizierten Verhaltensmaximen – zu den hochqualifizierten «excellent sheeps», ohne die Schafe von den Böcken zu sondern. Diese metapolitische Perspektive verengte sich zwar auf Hitlers Person, aber sie konnte nicht Absichten einer individuellen Ansicht verhehlen, dass sie in der politischen Wirklichkeit doch mit der des «Führers» völlig übereinstimmte.

Mentale «Treulosigkeit», die im Zusammenleben wenige öffentliche Anstöße zum maßgeblichen «Hinterfragen» des Kulturverständnisses entfaltete, war wiederum ein bewusstseinsveränderndes Antriebsmittel der Säkularisierung: Sprache war jederzeit kreativ, prägte, färbte und entfaltete nicht nur Denken, Weltbilder, Welt-Absichten und «Weltansichten» (Jürgen Trabant), sondern diente als Formgeber bzw. als Formengestalter der Wirkungsweise eines lebenden Organismus. Rationalisierte Gesellschaftslehren, die zudem transparent sein wollen, modellieren heutzutage säkulare Charismen, für die nur einige wenige, vereinzelte «Goldkörner» sprachhermeneutisch genügen, um eine panfktionalistische Architektur des Gelingens zu versprechen. Dafür beispielhaft ist eine verführerisch-begriffliche Produktivität, die psychologisierte Konzeptionen, therapeutisch-didaktische Botschaften, adressatenorientierte Kampagnen oder literarisch anschwellende «Weisheiten» auf den Markt bringen. Innerhalb dieser «bunten» gemischten Wirklichkeit wird augenfällig, dass progressistische Varianten der Selbstverständnisse, Selbstverständlichkeiten und Ideologeme für gesellschaftsorientiertes Gemeinwohl, erreichte «Rechtlichkeit», Rechtsgültigkeit, Rechtssicherheit und Stabilität politisch, sozial und kommunikativ immer weniger überzeugen. Denn ihre relativistischen Konsequenzen bestätigen höchstens den medialen Grad sprachlicher Demontage und inhaltlicher Aushöhlung dessen, was die Relation zwischen Gott und Mensch, metaphorisch gebildet im Substanzbegriff «Persönlichkeit», einstmals der Tradition, Gemeinschaft, Gesellschaft für die Zukunft gestiftet hat.

Inzwischen konterkariert die sozialwissenschaftlich gelobte Freiheit leichtfertig dasjenige des Vergangenen, was Richard Sennett pauschal «in-time Tyrannei» genannt hat. In zwingender, subtiler sowie in «treuloser» Form habe sie einst bürgerliche Gemeinsamkeiten, traditionelle Kultur-normen und Vertrautheiten sowie soziale Sicherheiten des Lebens erschüttert, zerstört, reformiert bzw. mobilisiert, deren inneren Bindungskräfte nunmehr im dritten Jahrtausend entweder überlastet erscheinen oder in einer widersprüchlichen Säkularität immer fragiler werden. Verzicht und Umdenken potenzialisieren Strategien der Revisionisten: Ein kriti-

scher Rationalismus, wie ihn Karl Popper (1902–1994) philosophisch und wissenschaftstheoretisch vorgeschlagen hat, muss sich mit Menschen verfügbaren Systemen, Theorien, Konzeptionen, Fragestellungen, Regulierungen, Empathisierungen und Zielsetzungen genauer auseinandersetzen, die gemeinschaftlich, gesellschaftlich und global Modelle «Großer Transformationen» einfordern.

Im Zwischenergebnis «rastern» neun System-Thesen verschiedene Modelle, Gebilde und Elemente logischer «Transformationen»: 1. Verstandesmäßige Intentionen steuern Gewissheitsprozesse, die über «Kulturbarrieren», über Zusammenhänge der «Intimität», über Merkmale öffentlicher Charisma-Varianz zwischen authentischer «Persönlichkeitspolitik», über das pseudoreligiöse Phantasieprodukt «Kollektivpersönlichkeit» sowie über sozialwissenschaftliche Kennzeichen des «Narzißmus» (Richard Sennett) entscheiden. Was «Transformationen» kognitiv-«blendfrei» leisten, wird einerseits zielführend durch die «Entzauberungslogik», «Rationalität und «Souveränität» medialer «Verführung» (Richard Sennett) oder durch Systeme öffentlicher Intimisierung «übersetzt». Andererseits suggeriert der Systemwechsel in die Gottlosigkeit Potenzialisierungen, deren «Übersetzungen» als souveräne Urheber die Dimension instabiler Kräfte des Alltagslebens und des Privaten widerspiegeln. 2. Wenn narzisstische oder subjektivistische Selbstsicherheit wie ein Wahrheitskriterium die komplexe Wirklichkeit imperativ-interpretativ «besetzt», dann scheinen wechselwillige Übersetzungsleistungen psychologischer Kategorisierungen die Ökonomisierung objektivistischer Erwartungen zu beschleunigen. 3. Demokratische «Streitkultur», soziale «Verteilungsgerechtigkeit» und modernistische Intimitätskritik einerseits und die Mächte zivilisatorischer «Verführung», Strategien verbaler Maskeraden und entgrenzender Intimisierung andererseits definieren durchgängige «Translationshilfen» einer zweckgebundenen Wort-Instrumentalität wie «Relevanz», «Kohärenz», «Konversion», «Übersetzung», «Übertragung», «Transposition», «Adaption», «Transparenz» und «Transformation».

Im «Übergang» vom 3. zum 4. Punkt ist noch einmal hervorzuheben, dass verschiedene «System-Sprachen» aufgrund ihrer Überlagerung «evidente» Eindrücke «panfunktionalistischer Verwirrung» (Gottfried Gabriel) hervorzurufen vermögen. 4. Systemrelevante Begrifflichkeit – übertragen auf die Eng- bzw. Zielführung des Gedankengangs – kanalisiert die sprachtheoretische «Selbstherrlichkeit» nichtpersonaler «Transformationen». Ihre beabsichtigte Determination metaphorischer Tauglichkeit sowie ihre argumentativ «gerichtete» Navigation sind zielkonform und können per-

sonales Entscheiden und eigenverantwortliches Handeln entscheidend determinieren, marginalisieren oder negieren. 5. Im Umkehrschluss zu Richard Sennetts zivilisatorischem Lokalismus, einer städtischen «Lernschule» von Gleichheit, Interessenkonflikten, Kompromissen, Verzicht und Umkehr, radikalisiert und universalisiert die «Elektronische Moderne» wiederum die verführerische Tyrannei der Intimisierung. 6. Dieser «Große Transformations-Mythos» des dritten nachchristlichen Jahrtausends hat Zukunft, denn er indiziert im Kleinen wie im Großen sowohl große gesellschaftliche Fortschritte als auch mobil-kollektive «Illusionen» zwischenmenschlicher Konsequenzen. 7. «Intelligente Computer» sind weltweite «System-Vereinfacher» neuer Transformationsstrategien, deren Dirigismus Staaten und Gesellschaften in seinen Bann nimmt, lenkt und ermächtigt: «Täuschungen» der Interdisziplinarität, Digitalisierung als «Entzauberungslogik», Literatur als hybride Literarisierung, Kontextualisierung und Kulturalisierung radikalisieren und beschleunigen die Treulosigkeit des Menschlichen und Zwischenmenschlichen. 8. Zugleich sind Computer einerseits «accelerator» und «driver» für Wachstum und «Übersetzungen» gesetzgeberischer, technologischer, wirtschaftlicher und kommunikativer Gesellschaftsabläufe und -konflikte. Andererseits sind sie «navigators» der Handlungsweisen, die beim Adressaten «Transformationsimpulse» jeder Art auslösen, ohne ihnen etwas vom Erleben oder Erfahren zu vermitteln. 9. Was im Alltäglichen denkbar ist und praktische Arbeit vereinfacht, Personal einspart, Kosten senkt und primär ökonomische Effektivitäten erhöht, das leistet die scheinbare Omnipotenz der gepriesenen Computertechnologie: Identitätskontrolle konterkariert den «Einbildungszauber».

Wort halten, wachsam sein, prüfen, kontrollieren, vorschreiben und verteilen sind politische Herrschaftssignaturen, denen gegenüber immer aporetisch gestaltbare Verfahrenswege – selbst mit Umwegen – für die vertikalen und horizontalen Kulturebenen bis ins Einzelne hinein bereitstanden. Insofern waren «Übersetzungen» in der Antike schon schöpferische Kulturleistungen, in deren Gedankenwelt Spekulatives eingeschmolzen war und deren gleitende Übergänge aus Altem etwas Neues hervorbrachten. Politische Dimensionen des «Übersetzens» sind früh erhalten im ägyptischen «Dolmetscher-Relief» des Statthalters und späteren Königs Haremhab (1319–1292 v. Chr.) der 18. Dynastie: Als «Vorsteher der Dolmetscher» demonstrierte sein Bild die administrative Hierarchie, da seine «Doppelgestalt als Hörender und Redender» (Radegundis Stolze) einen wichtigen sozialen Status bestätigte. Die römische Rezeption griechischer Literatur begann mit der Übersetzung der homerischen Odyssee ins Lateinische

durch Livius Andronicus im 3. Jahrhundert v. Chr. Legendenhaft ist die «Übersetzung des Alten Testaments in das vom alexandrinischen Judentum gesprochene Griechisch», denn «die antiken Übersetzer wetteiferten mit ihren Originalen» (Radegundis Stolze). Die «Geschichte Israels» erfüllt disziplinar eine «doppelte Aufgabe: eine historische und eine theologische» (Sebastian Grätz).

Im größeren Überblick erfasst, orientiert und problematisiert Walter Klaiber das Übersetzungsthema in seinem Aufsatz «(Bibel-)Übersetzen – eine unmögliche Aufgabe?», indem er bestehende und ungelöste «Grundfragen heutiger Übersetzungswissenschaft» erörtert, die sich inzwischen zur allgemeinen Translationswissenschaft erweitert hat. Die Transfer-Komplexität zwischen Kulturen, in denen sowohl Gedankliches im Wortfeld von wirklichen «Übersetzungen» und metaphorischen «Überbrückungen» als auch Analogien zwischen «Original und Adaption» bzw. «Ausgangs- und Zielkultur» (Simone Lässig) dauerhaft auferlegte Pflichten erfüllt, schärft die Konzilskonstitution «Dei Verbum, Nr. 12/22» des II. Vatikanums (1962–1965) im Blick für das Besondere und Eigentümliche. Sie wollte dem «gelungenen» Wechselspiel von Theologie und historisch-kritischer Methode durch exegetische Genauigkeit, Ansprüche der Irrtumslosigkeit, Tradition und innere Glaubenstreue Folge leisten, damit «brauchbare und genaue Bibelübersetzungen in den verschiedenen Sprachen übersetzt werden». Wer bewusst auf Moden verzichtet, will ehrenhaft den Vorbildern in sinngemäßer Wiedergabe nahekommen. So entstand nach dem Konsensprinzip mit der «Evangelischen Kirche Deutschlands» (EKD) 1980 die deutsche «Einheitsübersetzung», von der sich die EKD aufgrund von Hindernissen und katholischen Änderungswünschen 2005 zurückgezogen hat.

Die Bibelübersetzung war immer eine «Variante der allgemeinen Aufgabe der Übersetzung (antiker) Literatur», weist aber auch «Besonderheiten auf, die in der einschlägigen Literatur benannt werden» (Walter Klaiber). Ein kulturelles Kriterium für Verhalten, Lebensformen und Lebensvollzüge der Menschen ist seit dem Entstehen der Schriftkultur im klassischen Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. die «sprachliche Aktivität und Interaktion», aber in der praktischen Sprechkultur mit dem «Zuhörer»-Vorbehalt, dass er über ein «Mindestmaß an sprachlicher Kompetenz verfügt». Oralität setzt beim Zuhörer «erfolgreiches Verstehen» voraus, «ob er seine folgenden Verwendungen als im Einklang mit der Erklärung versteht und sich selber als jemanden, der der durch die Erklärung vorgegebenen Regel folgt» (Peter M. S. Hacker). In der Schrift-

kultur ist diese vertraute Regelmäßigkeit, die Denkweise, Sprache und Worte vorauswissend ordnet, gleichermaßen als Hacker's idealistischer «Maßstab für Korrektheit».

Wittgenstein hat diesen Maßstab wie mit einem «Aphorismus» versehen: «Worte sind Taten», jedoch textspezifisch mit divergierender Bedeutung. Im Prinzip sind dann Begriffe, die das Wesen der Sprache bis zur Tat-Gewalt qualifizieren, differenzieren bzw. «ausrichten», höchst anspruchsvolle «Übersetzer» und Wirklichkeits-Vermittler, «die der Repräsentation und die des Wahrheitsgehalts der Repräsentation» (Peter M. S. Hacker) dem Zuhörer gegenüber bedürfen. Historische «Repräsentation» ist an «repräsentierende Personen», an Merkmale und Bedeutungsrelationen der indikativischen Realpräsenz, des Leidenden, des Erhabenen, der Maßstäbe, der Ästhetik und des Publikums gebunden, wie Lutz Huth und Michael Krzeminski in ihrem Überblick zusammengefasst haben. Zweifelsohne hat dieses sinnreiche Sprachverständnis in Verbindung mit weiteren Werten differenzierte Möglichkeiten einer im Wesentlichen übereinstimmenden und gleichförmigen Verhaltenssteuerung bzw. Verbundenheit strukturiert. Die erste «Informatisierung der Gesellschaft» lässt Wolf Rauch mit Platon beginnen. Wie dieser im «Phaidros» durch Sokrates sagen lässt, spielen Sprache und Gedächtnis gegenüber dem Vergessen die entscheidende Rolle. Das Gedächtnis als enges Band zwischen den Generationen bedürfe einer besonderen Pflege, denn die Vernachlässigung menschlicher Merkfähigkeiten würde «Scheingebildete» (griech. «doxosophoi») hervorbringen: Im humanistischen Bildungshorizont versteht der schriftkundige «Weise» (griech. «sophos») Weltwissen, um es zu ordnen und logisch in Zusammenhängen zu entwickeln.

Gesellschaft, Wissenschaft und Ökonomie kalkulieren heutzutage mit Strategien kollektiver System-Mythen der Berechenbarkeit, des Operationalisierens, der Kontrollierbarkeit, Übersetzbarkeit, Modul-Verfügbarkeit oder Austauschbarkeit. Ihre zweckdienliche «Isolation», Totalität und Komparatistik definiert in abstrakten Modellen die beabsichtigte Funktionalität, deren partiell reduzierte Einseitigkeit genauso kluge Korrekturen gegen diese «System-Richtigkeit» aufs Eindringlichste herausfordert: Im modernen Geltungsbereich des ohnehin verunsicherten Sprachgebrauchs bedarf es geradezu einer «korrigierenden Kulturgeschichte», um mit den Mitteln der konterkarierenden «Macht der Negation» (Willi Oelmüller) zumindest Defizite zur Sprache zu bringen. Nur dann charakterisierten Menschen in der Gemeinschaft gleichsam in ihrer Person Konstanz und Wandel, indem sie ihre Eigenständigkeit, ihre Eigentümlichkeit und ihre

Relation zur Normativität zu bewahren versuchen. Die von Menschen historisch gelebten, erwarteten, vorbelasteten und entschiedenen Lebensverhältnisse – bestenfalls durch allgemeine Kategorisierungen im «Großen Unterthema» vorgeschrieben – repräsentieren Lebenssituationen und bestimmte «Knotenpunkte» heuristisch gegenläufiger Prozesse von Vergangenheit und Gegenwart. Angesichts unauflösbarer «Knoten» wiederholen sich Machtkämpfe, Reformen und «Renaissancen», die nicht nur Achtsamkeit erfordern, sondern auch Spannungsverhältnisse der Zukunft antizipieren. Was den zeitgemäßen Bedürfnissen nicht genügt, kann im Einzelfall persönliche Konflikte verursachen, deren inneren Widersprüche die seelische Balance und religiöse Stabilität erheblich zu gefährden vermögen – letztlich leben Christen auch außerhalb der «sichtbaren Kirche», wie Karl Rahner (1904–1984) es einmal formuliert hat.

Was Fragestellungen des Forschers eigentlich verschärfen kann, sind u.a. Reflexionen über Selbsterhaltungen und Bindungen, die der menschenwürdigen politischen Gemeinschaft ein ethisches Profil des Gemeinsinns geben. Im Unterschied zur theoretischen «Rede von dämonischer Besessenheit und von versklavenden Mächten» (Thomas Zeilinger) können forschungsrelevante Zielsetzungen einerseits die Problemfelder der historischen Wissenschaften bewusst und praktisch um die Welt des Glaubens vertiefen. Im Erkunden dieser Erfahrungsbereiche liegt das Thema der «Heiligen Berge» andererseits wie zum Greifen nahe, denn seine religiöse Repräsentativität verdichtet ein «Großes Spannungsfeld» mannigfaltiger Relationen, der Intentionen, Interaktionen, Assoziationen, Translationen, Lösungsprobleme und Fragestellungen: Makrohistorische wie auch mikrohistorische Entwicklungsperspektiven von der Antike bis in die Gegenwart hinein bündeln Fragestellungen in vielen Entfaltungen und klärenden Einzelthemen. Ihre historiographischen Sprach- und Bildwelten bilden das Gewebe sowohl kontinuierlicher und diskontinuierlicher als auch voneinander abweichender stilistischer und hermeneutischer Bezüge. Erwartete Erkenntnisleistungen bedingen Optionen vieler unabhängiger Forschungsgruppen, damit experimentierfreudige Wissenschaftler im integrativen Horizont der Interdisziplinarität, Transdisziplinarität, Dogmatisierung, Methodik und «Übersetzbarkeit» von Teilergebnissen zu revidierten Zusammenhängen im Sinne aufklärender Mehrwerte vordringen.

Unverzichtbar ist damit die Zentralität der biblischen «Höhenheiligtümer» (Sara Japhet: 2 Chr 33, 1–25) oder die Dimension des jüdisch-christlichen Gotts «Heiliger Berge» nicht nur im «religiösen Sprachgebrauch» (Moshe Greenberg: Ez 28, 14 u. 18). Beide Modi gottgefälliger Kultur sind

zwar wegweisend für den Reichtum des traditionellen Natur-Wissens und holistischer Auslegungsaspekte, aber moderne Abstraktheit produziert, formalisiert, methodisiert und dogmatisiert in den «digitalen Geisteswissenschaften» zukünftig gottlose Modelle panrationalen Netzwerk-Wissens – Prozeduren in Modell-Synthesen von Geistes- und Naturwissenschaften resp. Sozialwissenschaften und Informatik. In der zukunftsorientierten «digital history» werden weltweite Ideen-Migrationen von der Antike bis in die Moderne sprachlich in kommunikativer Digitalität und «virtuell-korrekt» Aneignung reproduzierbar gemacht, wobei die beschleunigte Kompatibilität digitaler Methoden immer einen Berechenbarkeitsmythos welterzeugender Transparenz modellieren wird. Dadurch bleiben polyvalente Sinnpotenziale und metaphorische Bedeutungsnuancen auf der Strecke, da sog. Suchmaschinenbeschleunigungen und –optimierungen äußerst wichtige Nuancen der Erkenntnisse nicht unbedingt zu verbessern vermögen.

Vorteilhaft sind virtuelle Wort-, Daten- und Thesenspeicher, die für gleichberechtigte Suchende anregende Ideenförderer sind, weil deren Rezeption, Zirkulation und Nutzung apparativ leicht verfügbar, universal relevant, regulativ übermächtig oder profitabel anwendbar ist. Die damit verbundene gesellschaftspolitische Entmystifizierung und menschengemachte Entmythisierung ist geradezu ein neuzeitlich durchgreifender Dogmatisierungsprozess: Mensch-Computer-Interaktionen beginnen – technisch zweckgebunden, anwendungsoptimiert, totalisiert und prozedural unabhängig – bisher überlieferte Wirklichkeitsverhältnisse nicht nur in medialen Netzwerk-Eigenwelten neu zu sozialisieren, sondern im vernetzten Objektbezug immer stärker zu lenken, zu enthistorisieren, zu vereinheitlichen und gleichzeitig zu stabilisieren. Simultandominanz, die teils die Räumlichkeits- und Navigationsmetaphorik rationalisiert teils die Informationsbeschleunigung disziplinärer Kooperationen privilegiert, drückt den Fragestellungen, Formulierungen, Funktionalisierungen, Instrumentalisierungen und Verflachungen ihren eigenen topologischen Stempel auf: Die Simultaneität von Druck- und Netzkultur ist weltweit ein Tatbestand bildungsrelevanten Engagements. Was folgt daraus für die Kommunikation und den Leser?

Selbstoptimierte Informatisierungen im interaktiven «Großen Simultanfeld» sind technologisch mit Wirtschafts- und Daten-«Macht» verbunden, der Menschen um ihrer selbst willen erhöhte Aufmerksamkeit schenken müssen: «User» oder «Software-Navigatoren», aktiv und selektiv tätig im Verbund «elektronischer Nachbarschaft» gleichberechtigter Geschäfts- und

Handlungswelten, erfüllen den dogmatischen Wegweiser-Modus als sog. «dynamische Konkurrenten». Selbstredend müssten sie Verantwortung tragen gegenüber Totalitätsansprüchen, indem sie sich der grenzenlosen Erlösungsprophetie eines naturalistischen «System-Kokons» nicht kritiklos beugen. Alle Akteure, die ihr Immediatwissen mit dem Dienst vernetzten Denkens und Handelns verknüpfen, dürfen nicht unterschätzen, dass digitale «Verfremdungsprozesse» – insbesondere als voraussehbare Erfahrungen des Ausgeliefertseins mit gleichzeitig reduzierten, verlangten bzw. erwarteten Kalkülauffassungen – weitere gesellschaftspolitische Symptome seelischer «Entfremdungsprozesse» unaufhaltsam vorantreiben und thematisieren werden.

«Elektronische Besessenheit», allen in die Augen fallend als ein kollektives Multitasking und ständiges mediales «Transformations-Coaching» (Andreas Maron), prägt neue sozialtechnologische Verhaltensweisen, die für gesellschaftliche Spaltungsprozesse bis zur Anonymisierung in Frage kommen. Geisteswissenschaftler, für die Erkenntnisse der traditionellen Gedächtnis-, Kultur- und Sozialgeschichte noch weitgehend beachtenswert sind, beurteilen Menschen im historisch achtsamen Lebenskreis ihres Wertesystems. Interdisziplinäre Wissenschaftler «Großer Simultanfelder» sind dagegen viel mehr erfolgssichere Neugestalter eines digitalisierten Humanismus, denn ihre Produktionskapazitäten sichern der digitalen Welt äußerst innovative Zukunftsaussichten. «Weltformelhafte» Paradigmenwechsel radikalisieren informationstheoretische Phänomene überholter Wirklichkeitsverhältnisse, Arbeitsfelder, Berufswelten, Lebensstrukturen und Kulturräume. Digitale Medien optimieren Erwartungen zum einen durch Regulierungskonzepte für Prozesse, Planungen, Koordinationen und Projekte und zum anderen homogenisieren sie interreligiöse Differenzen wie die von Hügeln, Höhen, Bergen und Erinnerungslandschaften. Rationalisierungsmodelle und Hybridisierungen sind wiederum naturalistische Wegbereiter für Simulation, Standardisierung und Modularisierung: Formalisierte Nivellierung ist die Verfügbarkeit neuer logozentrischer Schlüsselqualifikationen, stilisierte Passepartout-Wörter, Fakten und Erkenntnisse – Möglichkeiten mehrdimensionaler Assoziationen sind der rationalen Sprache fremd, Vereinfachungen sind nivellierend «musterhaft».



## «Differenzverwischung» und «Macht der Negation»: Entdeifizierte Sonne und «solare Mythen»

Das Themenfeld «Heilige Berge» ist mit Vergangenheit und Gegenwartsfragen nach Gott und Abgott verknüpft, ernstgenommen in einer Komplexität menschlicher Erwartungen, die alternative Mächte qualitativer, quantitativer, gewalttätiger, vorgegebener oder gar «korrekter» Königswege vorstellen. Im bildlichen Prozess jahrhundertelanger Säkularisierungen inszenieren sie jetzt Dekonstruktionen, Depotenzialisierungen und Freiheiten digitaler Gegenwart, im Prinzip ausgerichtet nur auf Zukunft: Hybridisiert nicht insbesondere die Moderne die sprachliche Kompetenzproblematik der «Weltweisen», insbesondere die Bilderfrage im vermeintlich zuversichtlichen Rationalitätsmodus von «übersetzen und übersetzen»? Willi Oelmüller beschreibt am Beispiel des modernen Malers, dass er «*zeigt, indem er negiert*» und leitet daraus die Erkenntnis ab: «Das Bild teilt sich nur mit, es ist nur dann Sprache, wenn es über die Macht der Negation gebietet».

Vom lichtvollen «göttlichen Palast» aus, dem «Heiligen Berg», wirkte ursprünglich Wahres, Mythisches und Überliefertes auf alle Bereiche des menschlichen Lebens, der Kultur und der Sprache. Unterscheiden sich Betrachter moderner abstrakter Bilder mit ihren Wahrnehmungsfähigkeiten von denen vormoderner mimetischer Verähnlichung? Drei Problembereiche im Glanz der Mächte sind in der Antike beachtenswert:

1. Der Topos «Erster Erfinder» (griech. «*protos heurétes*») idealisierte und pluralisierte Macht, Originalität und Innovation oder entfaltete im kultischen Sinn Ehrwürdiges und Glaubhaftes. Literarische Vermächtnisse, die immer ungehinderte Transfers von Mythen, Nichtmythen, Motiven und Teilerkenntnissen weit reichender Kulturphänomene überlieferten, entdeckten im Mannigfaltigen den eigenen Arché-Typos, so dass sich gegen verschiedene «Vergehen» das «prophetische Wertsystem» (Moshe Greenberg; Ez 22, 1–31) durchsetzte. Im «biblischen Corpus göttlicher Herkunft» bot sich Vergangenes nicht nur im Gegenwärtigsein als «Norm ewiger Geltungsdauer» (Sara Japhet) dar. Natur, Glaube und Vernunft bestimmten in sozialer Interdependenz im weisheitlichen und geschichtlichen Handeln über Recht und Scheinrecht oder über konstruktive und destruktive Mächte von Gut und Böse.

2. Lebenswahre Mythen sind weder Ideologien noch soziale Konstruktionen; schon gar nicht können mythische Ursprungsgeschichten steuernde Einflüsse in wissenschaftlichen Ereignisabläufen problemlos wiederholen, als würden Nicht-Realität und Narrative paradigmatisch Fakten ersetzen.

Angesichts weltweiter Multimodalität, unüberprüfbarer Authentizität und begrifflichem «Informations-Overkill» gibt es kritische Stimmen zum Selbstverständnis gegenüber «Digitalität, Sprache, Kommunikation» (Johannes Bittner), die den Homogenisierungsprozess mithilfe «Großer Methoden-Egalität» rasant vorantreiben. Mithilfe apriorischer Koordinatensysteme kommentierte Kurt Hübner bereits im modellierenden Selbstverständnis des antiken Griechentums gleichwertig-menschliche Zusammenhänge der Gegenwart: «Mythos und Wissenschaft» konstituieren zwar einen vielschichtigen «Zwiespalt unserer Kultur», aber auch philosophisch deren «Gleichberechtigung aller Koordinatensysteme».

3. Integrativ und zeitgemäß demonstrierte schon im vierten vorchristlichen Jahrhundert die «Entwicklung der israelitischen Religion» das «Ringengehen um ein Selbstverständnis». Das veranlasste den biblischen Chronisten des «Goldenen Zeitalters», die Bedeutsamkeit Davids und Salomons weder als «flecklose Gestalten» zu schildern noch durch «vereinfachende oder verallgemeinernde Werturteile» zu unterschätzen. Im Gegenteil brachte der «nüchterne Realismus des Chronisten» insbesondere sein «Verständnis für menschliche Begrenztheit zum Ausdruck» (Sara Japhet; Erich Zenger, 1 Chr). Sprachliche Suchbilder haben – wie Willi Oelmüller (1930–1999) dargestellt hat – keine Macht, die Unverfügbarkeit Gottes und des Menschen in unmittelbarer Rechtfertigung repräsentativ verfügbar zu machen.

Im Jerusalemer «Höhenheiligtum» (Sara Japhet; 2 Chr. 33, 1–25), das dem Himmel mit dem «Heiligen Berg Gottes» (Moshe Greenberg; Ez 28, 11–19; Dan 9, 20) am nächsten kam, opferten Menschen und sprachen Volk und Könige ihre Gebete – auf «Salomos Rede und Gebet bei der Einweihung des Tempels» (Sara Japhet; 2 Chr 6, 3–42) folgten einige Anlässe, in denen der Chronist Gott mit der wiederkehrenden Formel «hört und vergibt» (Sara Japhet; 2 Chr 6, 19; 6, 24–27, 29–30, 32–35, 38–39) sprechen ließ. Ihre zentrale Aussage der Erwähltheit durch Gott war für sie im Kern die wahre Weisheit und der göttliche Willen literarischer Exzellenz. Dem ontischen Ursprung dieser Wechselwirkung entsprechend schienen zentrale Gottesbegriffe der Spätantike auf der politischen Folie des sozialen Zusammenlebens bei vordergründiger Betrachtung und prozesshafter Entwicklung eine «weitgehende Übereinstimmung» (Alfons Fürst) zu haben: Als Charakteristikum der Erwähltheit, das im Judentum von 300 v. Chr. bis 70 n. Chr. das orthodoxe jüdische Bilderverbot (Ex 20, 4–6; Dtn 5, 6–21) von der hellenistischen jüdischen Bildhaftigkeit unterschied, war Erwähltheit die elitäre wie existenzielle Ausdrucksform der rabbinischen Autoritäten.

In diesem Horizont war das «Irdische unmittelbar von himmlischen Mächten abhängig» (Klaus M. Girardet) gedacht, beeindruckte literarisch Menschen und war – wie künstlerische Bildgestaltungen in spätantiken Synagogen zeigen – erfahrungsgemäß noch im sinnfälligen sowie ontologischen «Einheitsdenken der antiken Philosophie» (Alfons Fürst) fundiert. Ihre mythisch-kultische «Einzigkeit der Erstursache» diente angesichts der historischen Mannigfaltigkeit dem auserwählten göttlichen «Guten», das wiederum als «rechte», christlich-elativische «Preisung der Gottheit» (Alfons Fürst) die ursprünglich montane Exzellenz im Sinnbild mit dem Gottesnamen vereinte. Ihre theozentrische Perspektive hat die «Kombination von Universalität und Partikularität» (Frank-Lothar Hossfeld/ Erich Zenger: Ps 67) unterstrichen, den «Gottesberg» (Christoph Dohmen, Ex 19–24) durch Lokalisierungen als Berg Sinai, Berg Horeb oder «Zion» (hebr. «Šijjōn») – so Frank-Lothar Hossfeld/ Erich Zenger zum Ps 68 – zu konkretisieren. Das Majestätische von Gottesberg und Gottesnamen einerseits und die Verehrung der Sonne bzw. solarer Mythen andererseits veranschaulichen im Alten Testament einen Konflikt zum Jahwismus: Auszuschließen ist erstens ein heliophantischer Kult im Jerusalemer Tempel, zweitens ist in Israel vorherrschend, dass die ursprünglich göttlichen Gestirne entdeifiziert wurden; drittens bestätigt Ps 148, 3: Sonne, Mond und Sterne werden aufgefordert, ihrem Kreator Lobpreis entgegen zu bringen. In Sprache «übersetzte» Bildlichkeit legitimierte – wie schon gesagt – die «Macht der Negation». Ältere Vorstellungen von der Sonne hatten Vorbildcharakter, ersichtlich als Wächter der offen dargelegten Wahrheit (2 Sam 12, 11; Ps 19, 7). Somit wurzelte im religiösen Verhalten, in der spirituellen «Bild-Schau» und in «Verbindung mit anderen Traditionen» zugleich die prophetische «Wächter»-Verantwortung (Moshe Greenberg; Ez 3, 16–21), um durch rigorose Verbindlichkeit sowohl die wahre Komplexität des Gerechten in «Form und Wesen» als auch in seiner sozialen Relevanz einzufordern.

Dass Menschen im Alltag, im Kult und im Gebet oder in Theologie und Philosophie über ihren «einen» Gott sprachen, ist auch im Höhenkult eine Frage von «Form und Wesen». Philosoph Willi Oelmüller ist der Auffassung, die europäische Geschichte habe seit der beginnenden «Achszeit» um 500 v. Ch. in der griechischen und jüdischen Aufklärung begonnen, die mit der Kritik der in Griechenland und im Vorderen Orient vorgegebenen Mythen, Göttern und Mächten verbunden war: Konstitutiv ist die Differenz zwischen dem einen geoffenbarten Gott und dem «artificium» der von Menschen gemachten Göttern der Mythen und Religionen.

Zweifellos definierte das geistige Ringen, insbesondere das um Traditionen des Bilderverbots, der Migrationsmotive, Fakten, des Wissens und der Kultur sowie um Vorstellen und Verstehen, auch letzte Akzentuierungen der Handlungsoptionen und des gezielten Gedankenaustauschs. In der Wahrnehmung zeitgenössischer Beteiligter, von denen Platoniker, insbesondere jüdische und christliche Theologen oder pagane Philosophen im antiken Diskurs Traditionsbildendes ausgesprochen haben, repräsentierten «Heilige Berge» jeweils religiöse Großartigkeiten: Niemals ist Jahwe (hebr. «Jhwh») Befehlsempfänger, denn das Jahwegebot und das «Gebot von Menschen» sind unvergleichlich (Jes 29, 13; 45, 11) – Jahwes Schöpferwort (Jes 5, 6; Ps 33, 9) ist allein «gemeinschaftstreu» bzw. «heilvoll» (hebr. «šdq»), so dass die richtige Ordnung «Geschichte macht» (Jes 48, 5).

Jahwes Titel «Höchster», «Richter», «Zionsthroner» und «König» (Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger: Ps 9, 10) determinierten ein ersprißliches Verhältnis zwischen König und Untertan sowie Bindungen für wechselseitige Treue und Loyalität. Das hebräische Wortfeld «šwh» für «befehlen» bezeichnete ein spezifisches Verbum des Redens, nämlich das hierarchischer Hoheitsakte, die gebietendes Reden eines Übergeordneten (König, Priester, Stammvater, Heerführer) zu einem Untergeordneten (Familienvater, Diener, Söhne, Soldaten) legitimierten. Gegen Gesetze dieses Gemeinschaftsprinzips zu handeln, wäre ein Verstoß gegen das Gute und gegen die «Weg-Weisung der Völker» gewesen, an dem Gott mitgewirkt hatte. Die «Vorstellung von JHWH als Lehrer» gehört genauso zur «Gottesvorstellung der Hebräischen Bibel», denn erst die Annahme der «göttlichen Erziehung» gewährleistet eine «gesicherte Existenz im verheißenen Land» (Karin Finsterbusch). Diese «Ausschließlichkeit» (Dtn 4, 35, 39; 1 Kön 8, 60) kennzeichnet allein Gottes Botschaft im Höhenheiligum: Göttliches Gemeinschaftsheil fordert widerspruchslos den Willen zur Gemeinschaftstreue.

Angesichts der Wahrzeichen «Heiliger Berge», Jahwes Lenkung der Geschichte und Errettung des Volkes Israel (hebr. «am») hat sich das «Vergessen» (hebr. «škh») im Allgemeinen auf die menschliche Gedächtnistätigkeit (Jer 3, 21; 50, 5) und auf die willentliche Erinnerungsfähigkeit (Ps 44; 18, 21) bezogen, im Besonderen auf das praktische Verhalten und auf die tätige Abwendung der Gottvergessenheit (Ps 9, 18; 50, 22). Aber mit der «steigenden Verherrlichung der Vergangenheit» – die Sara Japhet unter dem Thema «Theologische Relevanz» (1 Chr) kommentiert hat – wurde einerseits die «Geschichte zum verbindlichen Muster oder zur Norm mit ewiger Geltungsdauer für das Volk», andererseits entstand eine Kluft zwischen «ihrer eigenen komplexen Realität und der in der Bibel beschriebenen».

In dieser entwicklungsgeschichtlich wiederkehrenden Dualität, deren «Bedürfnisse» der jeweiligen Generation sich ständig gegen die «Stabilität beider Realitäten» richteten, gehörten insbesondere faktische «Übersetzungs»- oder Vereinbarungsprobleme zwischen inspirierten «Normen der formativen Epoche» und den alltäglichen «Bedürfnissen der Gegenwart». Um diese «beiden Komponenten des israelitischen Lebens» im Rahmen «theologischer Relevanz» zu beantworten, gestaltet das «1. Buch der Chronik» den «kraftvollen Versuch» eines «Brückenschlags»: 1. «Die Vergangenheit wird so erklärt, daß ihre religiösen Institutionen und Leitlinien für die Gegenwart relevant werden». 2. Der «Sinn des zeitgenössischen Lebens» wird kohärent gewährleistet, indem das «Band zwischen Vergangenheit und Gegenwart noch gefestigt und die Kontinuität von Israels Glaube und Geschichte verkündet» (Sara Japhet) wird. Aber ist der übersetzungstypische «Brückenschlag» eindeutig eine eschatologische Herrschaftsvermittlung – ein politisches Programm als Kontinuum, ein alles umfassendes Erwartungskonzept vom «Reich Gottes» und der Geschichte? Viele Herrschaftsvarianten treten nach Ansicht von Johann Auer und Joseph Ratzinger im exegetisch mehrschichtigen Vermittlungsgefüge hervor: Daniel – die Gestalt des Menschensohns, Deutero-Jesaja – die Figur des Gottesknechts, Sacharja – die Lehre von den zwei Messiasen oder ein figurenreiches Panorama, das besonders zwei Erwartungstypen des Rabbinischen und des Apokalyptischen auszeichnet.

Theologische Vermittlungsarbeit, die in Erich Zengers Einleitung zu Ezechiel 21–37 von der Schöpfung bis zum «Götzendienst im Lande» bzw. bis zu deren «Geschichte der beiden Königreiche» alle «Transformationen [!] der Traditionen Israels» betraf, konstituierte rituelle Bereiche. Gerade wegen der menschlichen Begrenztheit und temporären Bedürfnislage, die aktuelle «Übersetzungsprobleme» hervorrufen, kommen sowohl autoritative Aspekte der «Erneuerung und Neubelebung der Religion Israels» (Sara Japhet) zum Ausdruck als auch prophetische Gepflogenheiten eines feinsinnigen Maßstabs, die Delegitimierungen der Werturteile vermeiden. Daraus entwickeln sich wiederum Konsequenzen für das typologische Verhältnis von Altem und Neuem Bund. Im theologischen Sprachgebrauch konnten im «Jesus Christus» das intrinsische Sprechen von «Menschlichkeit und Göttlichkeit nicht adäquat übersetzt werden» (Gregor Maria Hoff). Nicht von ungefähr bereitet daher die Opposition der Begrifflichkeit «Modernisierung» oder «Archaisierung» wortgeschichtliche Schwierigkeiten, die Bibelexegeten mit dem hebräischen Originaltitel «Qoheleth» (Umberto Eco) als Herausforderungen des alternativen Übersetzens zu klären

hatten: «Ekklesiastes» (Septuaginta), «Liber Ecclesiastes» (Vulgata), «Prediger» (Luther-Bibel) oder «Preacher» (King James Bible)? Offen ist die Frage nach dem «harten Sockel des Seins, der die Segmentierung des Erfahrungskontinuums durch die Sprachen entweder steuert oder sich ihr entgegenstellt» (Umberto Eco). Folgerichtig schrieb Walter Benjamin (1892–1940) 1921 in seinem Essay «Die Aufgabe des Übersetzers», an der Übersetzung des Originals entzündete sich 1. «immer von neuem die Probe auf jenes heilige Wachstum der Sprachen», 2. die Frage, «wie weit ihr Verborgenes von der Offenbarung entfernt sei» und 3. die Überlegung, «wie gegenwärtig es im Wissen um diese Entfernung werden mag». Übersetzungen würden sich «unübersetzbar nicht wegen der Schwere, sondern wegen der allzu großen Flüchtigkeit» erweisen, «mit welcher der Sinn an ihnen haftet». Schließlich sei die Interlinearversion des heiligen Textes das «Urbild oder absolute Ideal aller Übersetzungen».

So wie die Offenbarung Gottes im alttestamentlichen «Buch Kohelet» Weisheiten enthielt, vergegenwärtigte die «Mischne Tora» durch das Mittel ihrer «Wiederholung» das «Gesetz geschichtslos», nur in «neuer Ordnung», indem sie «keine talmudischen Autoritäten» zitierte. Dieser strenge Vorbehalt, entweder aus eigener Substanz nie «gerecht» sein zu können oder absichtliche Phantasiegebilde nicht zu wollen, diente dem «Gerechten» zum Schutz vor «Unreinheit» oder gegen die ägyptische «Anziehung durch Erotik» (Moshe Greenberg: Ez 22, 1–31, Ez 23, 1–49), indem er Gefahren falscher Sicherheit vermied. Gleiches sensibilisierte gegen willentliche «Fälschungen» (hebr. *āwæn*), Verhaltensweisen sozialen «Täuschens» (hebr. *šqr*), der Zauberei bzw. des Götzendienstes, «falscher» Prophetie und gegen politische Opportunisten und Konformisten im Solde des Staates, die vom «Gesetz» oder der «Weisung» hinterlistig und betrügerisch «abzuweichen» (hebr. *sūr*) versuchten. Aus Vorsicht gegen diese alttestamentliche Verfehlung menschlicher Selbstüberschätzung präsentierte die Schriftkundigkeit der Literaten eine ewige Gedächtnisstütze, damit «abgesunkenes» inneres Wissen für «rechte Wege» (hebr. *drkjm jsrjm*; Sir 11, 15) immer wieder «gehoben» werden konnte. Dieser Sinnkreis von «Vergessen» und «Wiedererinnerung» ist sehr wichtig, weil dessen Zusammenspiel mit dem Gedächtnis zur Grundfigur aller «Renaissancen» geworden ist. Interessant sind Reaktionen auf die «Entbindung der Persönlichkeit aus alten Mitgliedschaften» (Arno Schirokauer), verbunden mit Zeitbedingtheiten der Wortkreuzungen, Umwertungen, Verschiebungen, Verformungen, Vermischungen, Verwerfungen und Diskontinuitäten – im Kern ein Plädoyer für die Memorialkultur, sie als ontologische «Macht der Negation» (Willi Oelmüller) ernstzunehmen.

Die Tora verbot zwar Menschenraub, drohte mit der Todesstrafe (Ex 21, 16) und forderte den Rechtsschutz der Sklaven (Ex 20, 17), hatte aber auf den historischen Wirkungsbereich der professionellen «Verführer» (griech. «planoi»), «Menschenräuber», «Sklavenhändler» (lat. «plagiarii») und «Seelenverkäufer» keinen direkten Einfluss. Sichtbare «Formen», in der Realität «Stigmata» oder «Sphragides», bestimmten die Zugehörigkeit der «Seele» zu Familien, Geschlechterverbänden und der Religion. Als kennzeichnende antike Sklavenmale galten übrigens Tätowierungen oder Brandzeichen, die Herren der Haus- bzw. Geschlechterverbände ihren Sklaven auferlegten. Militärrekruten trugen ähnliche Zeichen, ebenso religiöse Gruppen, die statt des Sklavenmals nun ein sakrales Zeichen (griech. «Sphragis») miteinander verband – die religiöse Sphragis schützte in der antiken Wirklichkeit den Träger als Diener seiner Gottheit. Letztlich klassifizierten die Zeichen größere Herrschafts- und Machtverhältnisse oder signalisierten die Zugehörigkeit zu bestimmten Ritualen und Mythen. Dass die monographische «Erforschung des antiken Sklavenhandels» ein komparatives Forschungsdefizit darstellt, erwähnt Ingomar Weiler, der meint, es gelte «vor allem für Griechenland und den Hellenismus».

Alttestamentlich wurden Tätowierungen nach Lev 19, 28 verworfen, aber Christen orientierten sich am erlaubten geheimen Erkennungszeichen «Fisch» (griech. «Ichthys»), überliefert im Sakrament «eucharistischer Brote» und «eucharistischer Fische». Nach Eugen Drewermanns «Tiefenpsychologie und Exegese» (Bd. II) verehrten die frühen Christen im «Symbol des Fisches» das griechische Notarikon von «Jesus Christus» dem Sohn Gottes und «Retter», einer «symbolischen Umdeutung des messianischen Fisches», dessen Herkunft man schon damals kaum mehr verstand». Allein die Ägypter hätten davon gewusst, dass ««der Fisch als geheimnisvolles Symbol des Lebens»» zu interpretieren gewesen wäre. In ähnlicher Weise erinnert der christliche Glaube als Einheit des «Symbolums», die in der Antike die religiöse Einheit des «Einen Geistes» legitimierte, an weisheitliche Geheimnisse von «Wiedergeburt und Leben», an das Dasein im «Bild dieses Fisches» und an innere Sprachregelungen der Mitgläubenden: «Einheit» und «Ganzheit» entsprechen dem «Einen Gott» und bestimmen von dorthier die etymologische Beziehung des hebräischen Wortes «nəfəš» (Atem, Herz, Seele, Lebewesen/Mensch). Etymologisch ist sie wesenhaft zum einen mit dem griechischen Wort «psyché» als Seele, Hauch, Lebenskraft, Herz und Mensch verwandt, zum anderen altgriechisch gleichbedeutend mit dem Wort für «Schmetterling». Dementsprechend wirkt die Bedrohung, der bevorstehende Verlust der Person, wie «Angst» (lat. «angina pectoris»),



die das Innenbild der Seele bedrängt und in der Redewendung «jemandem nach dem Leben trachten» oder «jemandem an die Gurgel gehen» existenziellen Ausdruck findet. Überlieferte Geschichtserfahrungen der Israeliten («Gott streitet»), in denen die Wanderbewegungen in die ägyptische Knechtschaft sowie in die Sklaverei der babylonischen Gefangenschaft nachwirkten, hatten die Sehnsucht nach einem Schutzgott, einem Retter und «Erlöser» nicht nur erweckt, sondern fortan im Glauben für Ausweise kultureller Kontinuität sowie gegen Tendenzen menschlichen Vergessens bewahrt. Das ist der hermeneutische Hintergrund, auf Grund dessen «gelehrte Diebe» weiser und auch fremder Schriften unrühmlich denunziert wurden: Der «Verführer» (griech. «plános») galt darüber hinaus als Antichrist (griech. «antichristos») par excellence (2 Joh 7).

«Plagiatoren» waren Täuscher und sind anmaßende Fälscher. ««Autoritäres Vorgut»» (Ernst Robert Curtius) fundamentierte in der Antike den Traditionsschatz, auf dem die Autorität des «Ersten Erfinders» (lat. «primus inventor») basierte und sie sicherte. Danach wurden Götter spätestens seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. namentlich als originäre Urheber bzw. Erfinder schriftlicher «Erfindungen» (griech. «heurémata») verehrt: Beispielfhaft lautet der Begriffsinhalt von lat. «securus» sowohl «kummerlos» als auch «ohne Sorge»; das Adjektiv «sicher» ist von «securus» entlehnt und ursprünglich rechtlich «frei von Schuld und Strafe», erst dann «unbesorgt, geschützt, zuverlässig». Plagiatrische Verfasser, die Textstellen einer anderen Schrift absichtlich und missbräuchlich als eigene ausgaben, wurden in der antiken Literatur entlarvt oder in gottgefälliger Tradition (Ps 109, 9) der Israeliten – gegen selbst gemachte «goldene Götter» (Ex 32, 31) – mit elementaren Sprachgebärden der Fluchformeln (Ex 32, 32; Dtn 11, 26–28) verwünscht.

In traditionsbildender «Reinheit» kodifizierte die «Mischne Tora» eine allgemein verständliche «Aufklärungsschrift», die «schon zu Lebzeiten des Maimonides» darlegte, «daß es zwischen der Gesetzgebung am Sinai und allen folgenden Entscheidungen keine Entwicklung gegeben habe», wie Friedrich Niewöhner in den Nachworten zur «Mischne Tora» in seinem Beitrag «Maimonides' Mischne Tora und die Volksaufklärung» ausgeführt hat. Nach den Worten des Maimonides sollte von der jüdischen Tradition «Nichts in Vergessenheit» geraten: Was die «Weisheit unserer Weisen» schwinden ließ und das «Wissen unserer Gelehrten» nicht mehr zugänglich gemacht hat, wertete die «gottgefällige Arbeit» und die «mündliche Überlieferung» der in Israel geltenden «Erläuterungen, Resultate und Verantwortungen» auf, ebenso «alle Traditionen, alle Verordnungen, Gebräuche



und Aussprüche», die die «Mischne Tora» aus dem 12. Jahrhundert insgesamt als Lebensgesetze für alle kodifiziert hat. Nicht von ungefähr waren in dieser Zeit geistige Elemente ins Aktionsfeld der Spannungen geraten: Reichs-, Kirchen- und Kulturgeschichte stehen in enger Wechselwirkung mit der religiösen Wiederbelebung des Judentums und Christentums.

Für die zukünftig traditionsgeleitete christliche Rechtgläubigkeit war ein seit 318 n. Chr. schwelender Streit geschlichtet worden, so dass nach dem Konzil von Nicäa 325 n. Chr. ein «Dogmatisierungsprozess zwischen kirchlicher Tradition, hellenistischer Wissenskultur und römischer Verfahrensordnung» (Georg Essen) – im Zusammenspiel mit der «Konstantinischen Wende» – als verbindliches Wissen normiert, institutionalisiert und etabliert werden konnte: Zweifellos sind Dogmatisierungsprozesse auf verschiedenen Ebenen nachweisbar. Das Mittelalter implizierte die konkrete Aufgabe, Formung und Erfüllung des Lebens, die Zisterzienser und Bischof Otto von Freising (um 1112–1158) in seiner Person vereinigte, der «durch das Sichtbare das Unsichtbare» (Arno Borst) begreifen wollte. Erst als eine «neue Theologie» mit der Logik operierte, entwickelte sich auf der Grundlage der scholastischen Methode die «Quaestio» zur Synthese Thomas von Aquins: 1. «In der Form des öffentlichen Streitgesprächs (*quaestio disputata*) war es die Methode des Ringens um die Wahrheit». 2. In der Mitte des 13. Jahrhunderts wurde die «Quaestio zum Prototyp des akademischen Lebens» (Hubert Filser).

Der vom Rabbiner, Philosophen und Arzt Mosche ben Maimon, genannt Moses Maimonides, bewusst gemachte «Beginn einer neuen Rechts-Tradition» (Friedrich Niewöhner) anerkannte die überlieferten «Grundsätze» der Gotteslehre in «reiner, klarer Sprache», nicht nur «verstehbar für die breite Masse», sondern auch verbindlich und zitierfähig für den Weisheits-Habitus des «Frommen» – als eine ihm «vorbehaltene Glückseligkeit» und «Mahlzeit». Danach rechtfertigte der «Aufenthalt am Berge Sinai» die überzeitliche «Wahrheit» oder die «zukünftige Welt», der Maimonides «mehrere Namen» in allegorischer Bedeutung zugeordnet hat: «Gottesberg, heiliger Ort, der heilige Weg, die Höfe Gottes, die Liebe Gottes, das Zelt Gottes, der Palast Gottes, das Haus Gottes, die Pforte Gottes». Nach dem Alten Testament (1 Kön 8, 13; Ps 9, 12; 74, 2; Jes 8, 18; Joel 4, 17.21) wohnte Gott auf seinem, ihm gemäßen «Heiligen Berg». Aufgrund dieser Kultzentralisation ergab sich neutestamentlich auf der einen Seite die christologische Gottbezogenheit des Menschen, seiner Individualität, Personalität und seines Glücks sowie auf der anderen Seite die anthropozentrische Weltbezogenheit seiner Wahrnehmungen und seiner Kompetenzen,

in Abhängigkeit von der Referenzfülle Gottes in der Wirklichkeit. Die Warnung vor falscher Lebensweise sollte Menschen dazu anhalten und bewegen, «alles, was unter dem Himmel getan wird, mit Weisheit zu erforschen und zu ergründen» (Koh 1, 13). Nicht überraschend betont Jan Assmann in seinem Aufsatz aus dem Jahr 1997: «Maimonides aber lag nichts ferner als der Gedanke, die jüdischen Gesetze als Übernahme altägyptischer Riten zu interpretieren». Die «Maimonides' Methode», primär im mittelalterlichen Geschichtsverständnis eine «Übertragung» (lat. «translatio») und nach Assmann keine direkte «Übersetzung», bezeichnet der Ägyptologe als «normative Inversion» – das sind die 613 «jüdischen Vorschriften als Umkehrung heidnischer Sitten». Aber diese «Mizwot» jüdischer Lebensregeln, hätten damit «alles Vorhergehende als Heidentum oder Idolatrie» verworfen bzw. vergessen. Flexibel, immer seine artifizielle lineare Enthüllungsthese im Hinterkopf, entfaltet Assmann seinen argumentativen Konstruktivismus: «Wenn Maimonides Geschichte als Argument verwendet, dann argumentiert er als Jurist [!], der aus dem Rückgang auf die historischen Umstände die überzeitliche Geltung des Gesetzes erschließt».

Die differenzierte Religionstypik und die komplexen Verhaltenspraktiken mit ihren verzweigten sozialen und politischen Implikationen in der Antike und besonders in der Spätantike werden heutzutage in einer hypothesengesteuerten «Kohärenz»-Begrifflichkeit der wissenschaftlichen «Monotheismus»-Problematik präsentiert. Als naturalistischer Theoriebegriff modelliert «Kohärenz» im philosophischen System die Bild-Ebene der Widerspruchlosigkeit und den scheinbaren Rang eines Wahrheitskriteriums, dessen «Übersetzung» ein ökumenisches «Zueinander und Gegeneinander» (Alfons Fürst) gestaltet. Diese religiöse Zusammenschau des Heiligen, Wahren, Guten, Reinen, Schönen, Theistischen und Polytheistischen erfasste Fürst in der Perspektive einer vielgestaltigen Komplexität, die auch für Daseinserfahrungen nur den Monotheismus, der die «vielen Götter in den einen Gott integriert» (Christoph Levin), glaubwürdig macht. Levins «Widersprüche der Welterfahrung als Mehrdeutigkeit der Erfahrung des Einen Gottes» scheinen nicht nur «dessen Einheit in Frage zu stellen», sondern können monotheistischen Kohärenz-Konstruktionen keine Plausibilität verleihen. Im soteriologischen Sinnkreis der offenbarten Gottesvorstellung ist dem religiösen Wandel als exklusiver Herausforderung insgesamt mehr Beachtung zu schenken: «Der spätantike Diskurs über paganen und christlichen «Monotheismus» betraf damit nicht nur die Kreise der Gebildeten, die in der Antike weitgehend mit den sozial Höhergestellten koinzidierten, sondern alle Bevölkerungsschichten und deren religiöse Praxis» (Alfons Fürst).

Religiös relevante Phänomene wie Leben und Tod oder Diesseits und Jenseits differenzierten maßgebend in der Kulturgeschichte Aspekte des «Polytheismus» und «Monotheismus» sowohl in der «Bandbreite der Verwendung» (Willi Oelmüller) als auch in «Form und Wesen». Das erschwerte und beeinflusste zugleich Aspekte der «Übersetzung» und An eignungsformen in der jeweiligen Sprachkultur, aber auch Fragen nach Sprachmustern hieratischer bzw. demotischer, griechischer und hebräischer Kompatibilität. Dass die methodische Anwendung moderner Maßstäbe, wissenschaftlicher Kategorien und wesensbestimmender Fragestellungen dem ägyptischen Gottesbegriff und seinen Göttern immer wieder neue Stellungnahmen abverlangten, ist nichts Neues. Wenn auch Ägyptern die «Götter welterklärende Mächte» waren, heißt das nicht, dass sie selbst einer Erklärung bedurften. In «Wesen und Erscheinung» entzogen sie sich «jeder eindeutigen Festlegung» und «zeigen die Grenzen unserer Begriffswelt auf» (Erik Hornung). Ihre Ikonographie enthüllte – hauptsächlich aus dem menschlichen Blickwinkel anthropomorph gedachter Naturprozesse – An eignungen bildgebender Formbarkeit. In ihnen entfaltete die geschichtliche Wirklichkeit Ägyptens zusammen mit Kollektivaspekten des Glaubens zwischen Göttern und Menschen nachweisbar einen unendlich wechselnden Variantenreichtum archetypischer Naturkräfte: Da Archetypen kollektiv sind, würde «ihre ständige latente Gefahr» darin liegen, die «Personalität des Einzelnen in psychotischer Weise aufzusaugen» (Eugen Drewermann).

Ihre Gestaltungsformen, die der Alternative von Aktivität und Passivität nicht ausweichen, sind gleichsam machtvolle Träger-Aussagen über den Gott, allerdings unter dem Vorbehalt: «Eine ‹aspektivische› Form des Denkens sagt über dessen logische Struktur nichts aus» (Erik Hornung), auch nichts über das Verhältnis zwischen menschlicher Macht und Leitung der Vernunft. Hier radikalisieren sich bedenkliche Fragen nach der möglichen Verabsolutierung des Machtphänomens. Wie erlebten und priorisierten Ägypter die Vielzahl ihrer eigenen Götter und auf welche Weise vertrauten sie ihrer mehrdimensionalen Machtsteigerung oder letztlich nur einem Gott? Dem Wesen der ägyptischen Götter widersetzt sich jeder allgemeine Klärungsversuch, ihre «pluralistische Gesellschaft» (Erik Hornung) in verbindlich-kognitive Erscheinungsformen von Götterverbindungen zu ordnen oder im Prinzip durch ein logisch begründetes System zu erfassen: Zahlensysteme sind nachweisbar, aber ihre Zahlenschemata sind Veränderungen unterworfen und häufig fiktiv.

«Götter» waren Ägyptern mythisch lebenswichtige Glaubensmächte, deren gestaltbildenden Weltverhältnisse sie in ihrer spezifischen Zeitlichkeit –

wie Erik Hornung voraussetzt – komplementär als «Wesen, Wirkung und Bedeutung» verstanden: Die Absolutheit Gottes war der ägyptischen Auffassung eigentlich fremd. Einzig die Kultur des Dualismus zwischen dem Himmlischen und Irdischen, in ihrer Komplementarität immer der «Eine und die Vielen» (Erik Hornung), hatte mithilfe des differenzierten Denkens aus den Zweiheiten stets eine gestalthafte «Mehrheit» unterschiedlicher Verbindungen in den zeitlich begrenzten Übergangszustand «übersetzt». Diese dem Wechsel anhaftende Eigentümlichkeit kontingenter «Mehrheiten» verbildlichte nach Erik Hornung in der retrospektiven Formelhaftigkeit von Mensch und Tier eine progressiv-abstrakte Größe «kombinatorisch»-mehrwertiger Unbestimmtheitslogik: Als Macht regulierte sie nicht nur eine göttergleiche Konstanz im Wandel, sondern sie implizierte Potenziale einer Hörigkeit, die Möglichkeiten kollektiver Lenkbarkeit «übersetzte».

Die rechtlose bäuerliche Bevölkerung, die vornehmlich von der Göttervielfalt – den mythologischen Erscheinungsformen der natürlichen Umwelt und des religiösen Lebens – fasziniert war, vereinte und qualifizierte über Jahrtausende ägyptische «Gemeinsamkeiten», deren Einhaltung der Pharaon einerseits seinem Wesir und den Beamten, andererseits den schreibgewandten Priestern und dem Militär übertragen hatte. Pharaonische Wechsel privilegierten die priesterliche Gelehrsamkeit für die Darstellung, den Ruhm, die Mythen, die Tradition und die Weitergabe der pharaonischen Gedächtnislisten: Im natürlichen Rhythmus, dem der Kreislauf von Leben, Erneuerung und Wiedergeburt vorentworfen schien, sicherten Götterglauben, Tempelbau, Sprechkultur und Sozialität, in Übereinstimmung von Priesterschaft und Pharaon, das ägyptische «Wachstum» im «Nil-Oase»-Rhythmus. Der Geist des mythischen Nils (griech. «neilos») diktierte das Leben, gab dem Fluss vom «Ursprung» der Berge her, am «Anfang der geschichtlichen Zeit», traditionell zuerst etwas «Bahnbrechendes» in die Ebene: Nach dem «Durchstich», von dem noch die Felsengen, Wasserfälle und Stromschnellen des «Blauen Nils» zeugen, gewann er nach dem Zusammenfließen mit dem «Weißen Nil» fortwährend «unter der Gestalt des Stieres mit menschlichem Antlitz, das Hörner trug», den «*Geist eines Stromes*» (Walther Killy). Diese fruchtbar verschlüsselte Evidenz von «Lebensstrom» und tiermenschlichem Mischwesen war nicht nur eine Imagination, die ordnungsgemäß den Nil-Stier-Mythos bildete, sondern in der ägyptischen Geschichte als Werkzeug der Götter immer neu zu leisten; nur durch diese Kongruenz bekam der Nil Form und Wesen bzw. «*Richtung und Bestimmung*» (Walther Killy).

Gemeinsamkeit und Variabilität sind durchaus auffallende Kennzeichen der Mythen – das «Leben der Ströme» (Walther Killy) veranschaulicht im antiken Vergleich naturhafte und kampffähige Ordnungskräfte, die den Gesetzen des irdischen Lebens entsprechen. In ptolemäischer Zeit erklärten Ägypter die Namen der Gottheiten durch phantastische Wortspiele: Der altägyptische Gott der Totenriten, «Anubis», mit dem Beinamen «Imiut», wird als «Wind-Wasser-Berg» (Erik Hornung) gedeutet. Anubis war in der Erscheinungsform «Horus» bzw. «Osiris» ähnlich und wurde als liegender schwarzer Hund, Schakal oder alternativ als Mensch mit Hunde- bzw. Schakalkopf dargestellt.

Vom unsterblichen Ruhm, den die Pharaonen in ihrer Amtszeit davontrugen, kündeten die Inschriften der Tempel. Mündlich tradiertes Wissen schien dagegen in wenigen Generationen des Nil-Volkes kraftlos und defizitär zu werden oder gar der Vergessenheit anheimzufallen. Primär als «übermächtiges» Phänomen, als gemeinschaftliche Übereinstimmung, wurde der Bevölkerung hieratischer bzw. demotischer Sprechkultur die unmittelbare Formbarkeit ihrer Erwartungen, Erfahrungen und Existenz wiederum durch die Kontingenz ägyptischer Gottesvorstellungen erleichtert. Ihre Vielgestaltigkeit lässt allerdings keine klare Definition zu, denn in der Schrift werden die vielnamigen Gottheiten mit der unbestimmten Bezeichnung «ntr» in «menschlicher, tierischer und in Fetisch-Gestalt» (Erik Hornung) bis in die ptolemäisch-römische Zeit hinein dokumentiert: Tier und Fetisch sind für «Gottes Macht» (aägypt. »šm») die ältesten Bildzeichen der ägyptischen Schrift.

Das Adjektiv «göttlich» markiert die Distanz zwischen den Lebenden auf Erden und den Göttern im Himmel. Angesichts der Bedeutungsnuancen, die das Göttlich-Sein wie in Wörterbuch-Einordnungen tradierten, fehlt unter ihnen ein Hinweis auf den lebenden Menschen. Seine «wahre Gestalt» konnte in irdischer Eigenart weder «verborgen» noch geheimnisvoll sein, jedoch in der Zurückgezogenheit und in der Veränderlichkeit vielgestaltiger Gottheiten – in der göttlichen «Mischgestalt», deren einzelne Gestalten in sich eben nicht gleich waren. Der Ägypter sah in der «Mischgestalt» nicht nur ein Götterbild, sondern die Wirklichkeit Gottes – in der heiligen Form als «Gotteshieroglyphe», jedoch in «schwankender Ikonographie» für «Wesen und Funktion der gemeinten Gottheit»: In der ägyptischen «Königsideologie» ist der Pharao nicht Gott, «aber solange noch ein Rest der ursprünglichen Wirklichkeit des Königtums in Ägypten lebendig bleibt, ist er ein Zeugnis für die wirkende Mächtigkeit des Schöpfergottes in dieser Welt» (Erik Hornung).

Mithilfe ägyptischer Bild- und Formelhaftigkeit, die dem Vielgestaltigen und Vielnamigen Regel und Einheit verleiht, erläutert Hornung die These der *«Austauschbarkeit von Kopf und Attribut»*. Sie habe seit ca. 2800 v. Chr. die *«Vermenschlichung der Mächte»* als «Verbindung des Menschenleibes mit einem Attribut als Kopf» hervorgebracht und gelte als «spezifisch ägyptische Lösung». Der «Schöpfergott», mit dem ein «Göttervater» bzw. «Urvater» (Erik Hornung) entstanden sein soll, lässt die Seelen-Frage zwischen Körper und Kopf offen. Wenn alle Seelen ein Gedächtnis trügen, dann müssten eigentlich alle über ein Gedächtnis verfügen. Entweder mit Menschen- oder mit Tierleib, dem kombinatorisch ein «Attribut» zugestanden wird, legitimiert die Mischgestalt den Werdensprozess der «Vermenschlichung». Auch wenn «Götter zu Personen» (Erik Hornung) werden, legitimiert die Vorstellung weder ein jüdisches noch ein modernes theologisches Verständnis.

Gleiches gilt für die Materialität der Sphinxgestalt, die in Mesopotamien wahrscheinlich konsequenter verwirklicht worden ist. In Gizeh ist sie das «bekannteste ägyptische Beispiel: hier sitzt auf dem Tierleib ein menschlicher Kopf». Beide Beispiele konzipieren die Komplexität der «ersten menschengestaltigen Götter» (Erik Hornung), ohne über ihre eindeutige Herkunft der «Zwischenwesen» als «Macht der Mächte» (Thomas Zeilinger) Genaueres aussagen zu können. Was «göttliche Macht» als «eine ausstrahlende Wirkung von Gottheiten» (Erik Hornung) bewirkt, läuft Gefahr, als «Himmelsmacht» auch eine «Strahlkraft» von Gewalt und Unheil zu besitzen. Handlungsdispositionen der «Mächte», die überindividuell, generalisierend und schillernd erscheinen, sind im Prinzip der Wirklichkeit vorgeordnet und damit ««kosmische»» Ur-Phänomene des Lebens: «Macht» ist ubiquitär und bezeichnet ein «Vermögen, das sie in Anspruch nimmt und eine Wirkung, die sie hervorbringt» (Thomas Zeilinger).

Die scheinbar göttlich gemachte «Kohärenz» und damit das ideologisch eingeforderte Heil des Menschen optimieren und vereinfachen gesellschaftliche Zielsetzungen, die sich dann kaum von der Computerdiagnostik unterscheiden. Logisch behauptete Kohärenz ist jedoch unvereinbar mit tatsächlicher ««Seinsmächtigkeit»» (Thomas Zeilinger), die für Christen völlig von der Relation Gottes zum Menschen unantastbar in «Form und Wesen» bestimmt ist. «Wiedergeburt und Leben» würden den ««christlichen Logos»» vom ««heidnischen Mythos»» abgrenzen, auch wenn dessen Vorstellungswelt im Bild des «Fisches» wunderbare Weisheiten vorgeschichtlicher Zeiten vereinigt, die heute rationalistische Rekonstruktionen zu kalkulieren versuchen. Analog dieser Auffassung sind funktionale Mechanismen,

die in der Ägyptologie Menschwerdungsprozesse kognitiv-kohärent zu «übersetzen» versuchen. Eine derartige Modellierung ist dem «*unglaubwürdigen Anthropomorphismus*» der personalen Vorstellung» (Thomas Zeilinger) vergleichbar, der selbst interdisziplinär unhaltbar wäre. Was hier intellektuell in Bild-Worten der Moderne berechenbar erscheint, widerspricht tiefenpsychologisch situativen Lebensbildern, als könnten sie durch «*Textsinn*», *symbolisches Vorwissen* (Eugen Drewermann) und historische Wahrnehmungen magische Imaginationen und Seinskräfte mythischer Zusammenhänge in Abbildern sichtbar machen.

Wissenschaftstheoretische wie komparatistische Wege sind somit sehr fragwürdig, wenn Reflexionen über eine ägyptologische Begrifflichkeit methodisch widersprüchlich zur Sprache kommen. Die ägyptologische Auffassung von «menschlicher Personalität» ist im Unterschied zu mitmenschlichen Kategorien europäischen Denkens in ihrer Gottbezogenheit «ähnlich schillernd wie diejenige von der göttlichen». Klaus Koch vermutet eher «eine Spielart, die angesichts der Aporien unseres Zeitalters interessante Perspektiven offenlegt»: Sind das Anstöße zum Dynamismus progressistischer bzw. hybrider Spekulationen? Analoge Glaubensbezüge zu modern-christlichen beurteilt er in den Erscheinungsweisen «religiöser Anthropologie» oder «persönlicher Frömmigkeit» (Erik Hornung) eher als «archetypische» Verhaltensweisen, die die «Verschmelzung von Individual-Ich und Kollektiv-Ich zustande» (Eugen Drewermann) bringen. Ihre Rekonstruierbarkeit wird grundsätzlich bezweifelt, denn die «Bibel erteilt uns nicht Geschichtsunterricht», wie Albrecht Alt in «Gott der Väter» geurteilt hat. Immerhin kommt in dieser biblisch-jüdischen Ganzheit, die dem Wesen Gottes gemäß ist, tiefenpsychologisch die innere Einheit der «Korporativperson», mit der die «biblische Idee einer «Korporativpersönlichkeit»» (Joseph Ratzinger) verknüpft ist, für «*persönliches Gericht*» bzw. «*persönliche Verantwortung*» (Eugen Drewermann) ins Spiel, obwohl ägyptische Götter überhaupt keine «individuellen Charakterzüge» (Klaus Koch) zeigen würden. Vermeintlich vitalisierende Tatbestände der «anachronistischen» oder künstlichen Begrifflichkeit konvergieren im Status archetypischer Erzählungen und tiefenpsychologischer Gedankengänge – durch zweckmäßige Einheitskategorien des Kollektiven und Individuellen: Die Asymmetrie der augustinischen Zeitebenen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erscheint dem spekulativen Verwendungszweck zuliebe aufgehoben.

Der ägyptologisch wie tiefenpsychologisch durch zweckdienliche Zielvorgaben gerichteten narrativen Vergegenwärtigungsleistung entspricht



jetzt das «Wesensporträt der jeweiligen Korporativperson» oder die Leistung einer konstruktionstheoretisch «gesetzten» Wort-Kombination im ganzheitlichen Modell «Korporativperson». Funktionale «Brückenwörter» übertragen ihr archaische «Kollektivvorstellungen» der menschlichen Psyche, um «Eigentümlichkeiten biblischen Erzählens» eventuell als «eigentümliche *Zeitlosigkeit*» verständlich zu machen: Die «*Auslegung korporativer Persönlichkeiten*», konditioniert als eine «ständige Austauschbarkeit des Individuellen mit dem Allgemeinen», würde «hermeneutisch den rechten Weg» ermöglichen. Um eine «historisierende Demontage» zu vermeiden, würde sowohl das «*Individuelle* der Korporativperson» den Bezug auf das eigene Leben abbilden, während das «*Typische, Kollektive* an der Korporativperson» insbesondere als «aktualisierende Übertragbarkeit über die Distanz der Zeit und des kulturellen Abstandes hinweg» (Eugen Drewermann) in Erscheinung treten würde.

Soziales im tiefenpsychologisch vermeintlichen «Brückenschlag über die Zeit», durch den der «Einzelne *auch heute noch* sich mit der einen Person der Korporativperson in eins zu setzen vermag», wird als methodisch-didaktische Tatsache präsentiert, aber um den Preis radikaler Entzauberung, weil sich diese Personen entweder «subjektal» im Allgemein-Menschlichen durch die «einheitliche Psyche» ausweisen oder in der Reduktion des Historischen und Sozialen den gleichen Regeln gehorchen würden: Eine derartig prozedurale Art von Wissenschaftsfreiheit, die historisch Einzigartiges williger Verteilung unterwirft, macht einerseits Geschichte spekulativ zu «wirklich Bedeutendem», andererseits wird ihr dieses Besondere wieder durch Depotenzialisierung entzogen. Dem niederländischen Ägyptologen Henri Frankfort (1897–1954) geht es um die Klarheit, dass weder für die Götter noch für die Pharaonen eine grundsätzliche Personalität in Frage käme, ebenso eine «Sünde des Menschen im biblischen Sinne» (Klaus Koch). Wirklich überlegenswert ist dann die Frage, inwiefern Echnatons antipolytheistische Revolution von den Ägyptern als eine so furchtbare Versündigung an den Göttern empfunden worden ist: Der «Eine Gott des Echnaton, der lebende Aton», ist «kein Gott des GESETZES» (Rudolf Kreis). Wesensarten spekulativer Beseeltheit, die nicht einmal eine «schwach ausgebildete personale Kohärenz» (Klaus Koch) aufweisen, sind mit vermeintlich gelebten ägyptischen Religionsvorstellungen nicht einmal im Konditional akzeptabel: «Wenn es dem Christentum möglich wäre, auf «ägyptischere» (oder «griechischere») Weise fromm zu sein, so stünde eine dankbare Verklärung und Heiligung der Welt nicht länger mehr im Gegensatz zu der Hoffnung auf eine andere, jenseitige Welt» (Eugen Drewermann).



Polyvalente Zugänge, Wandelbarkeit und Komplexität ägyptischer Götterbilder sind dagegen Zeugnisse einer Andersheit, die dem «kombinatorisch»-illusionären Menschenbild sowohl Formen der «Maat»-Verbindlichkeit mit Maß und Grenze übertrugen als auch der Todesüberwindung – so Erik Hornung – durch «Mittlerwesen (vergöttlichte Verstorbene, heilige Tiere)» mythische Vorstellungen auferlegte. So ist es die «Hauptaufgabe des Pharaos, der selbst ein Sohn der Sonne ist, die Göttin *Maat*, die Tochter der Sonne, durch sein Handeln in ihr Recht wiedereinzusetzen»: Eugen Drewermann bestätigt eine «ägyptische Sicht», die Jan Asmann in seinem Buch «Der König als Sonnenpriester» durch den «Mythos von der goldenen Urzeit im Alten Ägypten» herausgearbeitet hat. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Göttern und Menschen wurden in dauerhaft körperlichen Abbildern äußerlich «sichtbar»: Aufgrund ihrer «identifizierenden Relationierung von Gottwesen durch Namenskombination» verschwimmen die «Grenzen der Individualitäten» und erschweren die «Übersetzung» natürlicher wahrnehmbarer Seinsmöglichkeiten. Denn ihre Komplementarität menschlicher Konditionen steigert sich mit den magischen Kräften tierischer Götter gleichsam ins ägyptisch «Heiligmachende». Ihr Dasein würde keine «narrative Mythe» (Klaus Koch) kennen und in wandelnder Anspielung eher einen «proteusartigen Charakter» entwerfen. Diese Art der Kraftballung zeitgemäßer Logik stellt sowohl «eine Spielart menschlichen Denkens und Erlebens» (Klaus Koch) als auch die ikonographische Ursprünglichkeit ägyptisch-religiöser Eigengesetzlichkeit vor Augen. Aber zur «*narrativen Konturlosigkeit*» gibt es keine «mythische Alternative» (Klaus Koch), keine «Neue Semantik», keine inneren Komplikationen und keine Adäquatheit von Begriff und Sache, nur das Faktum eines monströsen Mischwesens als Vereinigung von Tier und Mensch.

Unabhängig davon argumentieren Orthodoxe des Ostens, die sich auf griechische Traditionslinien des Christentums in der Patristik berufen, mit dem geheimnisvollen Beispiel des «Neuen Menschen». Seine Verwandlung zur Teilhabe am Leben Gottes wertet dessen «Vergöttlichung» (griech. «*théosis*») durch fortschreitende Vergeistigung in der Perichorese auf: In der christlichen Dogmatik dient die Perichorese metaphorisch für Gottes Beziehungsreichtum in der Tritinitätstheologie. Spätestens seit dem Ende des 18. Jahrhunderts geschieht die Suche nach dem «Neuen Menschen» auf dem Hintergrund vom geoffenbarten Gott bis zu verschiedenen überlieferten oder politisch nutzbar-gemachten Götzen: Kultur erscheint im zerstörerischen individualisierten Extremfall als propagandistische «NS-Machbarkeits-Bricolage» der Heil bringenden

«Kollektivpersönlichkeit» Hitler, als ökonomistisch-deterministisches Derivat des Marxismus oder als soziologische Theorie, allerdings in unaufhaltsamer Kopplung. In der Synthese von populärer Systemtheorie und digitalisierter Kommunikationstheorie wird Kultur zum Gradmesser der «Krise ihrer säkularen Glaubensgewißheiten» (Gottfried Kuenzlen). Naturalistische, neomythogene und übernatürliche Einflüsse, deren Mächte in der Lebenspraxis unabhängig voneinander auf den menschlichen Geist einwirken, erzeugen kulturelle Mischverhältnisse dynamischen Werdens, in denen das «Welt-Sein» des Glaubens unauffällig in der Krise der Sprache verschwindet: Artifiziellogische Literarisierungen modellieren Bildworte Gottes, die sich nicht von hybriden «Übersetzungs»-Phänomenen der alltäglichen «Überwältigungsrhetorik» unterscheiden.

Auffallend war die nicht-christliche antike Vergottung des Menschen, die seit den «Renaissancen» als Selbstvergottung zwischen Gott und Mensch Beachtung fand, indem sie Anknüpfungspunkte mit verschiedenen Göttern regulierte. Sind die Begriffe «Vergöttlichung oder Vermenschlichung» (Athanasios Vletsis) vielleicht hilfreich im allseits geforderten ökumenischen Horizont? Ägyptische Schöpfungsvorstellungen kultureller Wirklichkeit determinierten gleichsam die Weltsicht, in der sowohl kontingente als auch unsichere Formen ihrer Existenz, Gefährdung, Endlichkeit und Unvergänglichkeit variierten. In der römisch-katholischen Kirche ist die soteriologische Erneuerung des Menschen von innen heraus eucharistisch wesentlicher als das vergöttlichende Heilsverständnis des Theosis-Gedankens. Auch wenn der Begriff «Vermenschlichung» einen sicheren Weg der Vollendung darbietet, will er ontologisch zugleich eine völlige «Vervollkommnung» des einzelnen Menschen rechtfertigen. Den Menschen offenbart letztlich die Göttlichkeit der Person Jesu Christi, dass ihre ihm verdankte Würde und Humanität phänomenologisch zugleich die Radikalform der Anthropologie verkörpert.

Problematisch ist ein kompatibler Ansatz, da die jeweilige «Kultur der Grammatik», die grundlegend in der anthropologischen wie jeweiligen ethnologischen Sprachauffassung Regeln befolgt, das soziale «Kriterium für erfolgreiches Verstehen» erfüllen soll: «Regeln können nur *innerhalb menschlicher Praktiken gelten*» (Peter M. S. Hacker). Das ägyptisch-verbindlich «festgelegte Schema des Geschichtsablaufs» bestimmte bis zu den Ptolemäern «grundlegende Erscheinungen» der ägyptischen Geschichte wie Denkmal-Usurpierung, Bauten-«Erneuerung» und Feldzüge der Pharaonen: Der Mythos, zu dem die Vergegenwärtigung der Mythologeme in Kult, Fest und Geschichte gehörte, war einerseits eine «legitime Form

der Aussage» unter vielen, deren zentraler Ordnungsbegriff der «*Maat*» den ontologischen «Zustand der Dinge» hervorhob. Andererseits ist die «*Maat*» religiös und rechtlich verbindlich für das menschliche Verhalten, über das letztlich der König mit seinen Beamten «ohne Kodifizierung des geltenden Rechts» (Erik Hornung) zu entscheiden hatte.

Bildsame Anthropomorphismen «übersetzten» damit kulturspezifische Gestaltungsprinzipien und Eigenarten der priesterlichen Geisteshaltung – im aktionalen Geisteszustand von Vergangenheit und Gegenwart. Gustav-Hans H. Falke verweist auf Hegels Aussage, Ägypten sei der «eigentümliche Ort, wo die Kunst in der Religion» hätte hervortreten müssen – «als »der symbolisierende Geist«, der in der »Durcharbeitung des sinnlichen Materials zur Anschauung seiner Freiheit zu gelangen« gestrebt hätte. Nach Jan Assmanns Worten erfasste die altägyptische Geistesgabe prozesshaften Werdens das Zeiterlebnis – mit der nicht von ihm erwähnten Kategorie der «Aktionalität» – in der unmittelbaren Anschauungsform einer «Resultativität». Mithilfe der »linearen Zeitauffassung«, die im resultativen Sprachgebilde Vorstellungen des pharaonischen Monumentalgrabs erregt habe, präziserte die modale Aktionsart im perfektiven Prozess eine diesbezüglich psychische Erlebnissgaltung: Rühmende Erlebnisgestalten verkörperten Kultzentralisationen, die wie »Cheops' Großprojekt« (4. Dynastie) die pharaonische Mächtigkeit sowohl durch die »Pyramide als »Auferstehungsapparat« exakt nach Norden ausrichteten als auch diesen »heiligen Berg« ägyptischer Arbeitsleistung wie eine Gestaltung »sozialer Kluft« (Toby Wilkinson) auf die Bevölkerung wirken ließ. Zeremonien, die der Vereinigung von Gott und König dienten, intensivierten den gefühlbetonten Modus der Erwartung mit dem »Zeugnis des absoluten Machtanspruchs« (Toby Wilkinson) – im aktionalen Zeitverlauf des Gewesenseins einschließlich der »Form des Resultats« (Jan Assmann). Dieses »»Hineinarbeiten in den Stein«« (Gustav-Hans H. Falke) ist Hegels These, die »ägyptische Vorliebe für Monumentalität« in Relation zur resultativen Geistigkeit. Als absolute Form erscheint sie wie ein »Mittel, mit dem Himmel und Erde zum ewigen Wohl des Königs vereint werden sollten« (Toby Wilkinson) – symbolisiert als »Leichname der Pharaonen« oder »wie das »aufgehende Licht«. Darin erscheine das Absolute »zwar erst nur in »Tiergestalt«, aber »seine Gestalt wird »mit der Gestalt des Gedankens, mit der menschlichen, vermischt«, deren Mischgestalt jedoch die »Innerlichkeit der Sprache« fehle (Gustav-Hans H. Falke).

Konsequent kommentierte Moshe Greenberg das »Götterherz« (Ez 28, 6) des »Königs von Tyrus« einzig und allein mit seinem Menschsein und

bediente sich im Vergleich mit Ägypten des Indikativs: ««Ägypten ist ein Mensch und nicht Gott, seine Pferde sind Fleisch und nicht Geist»». Verwerflich war dementsprechend der Untergang «im Herzen des Meers» (Moshe Greenberg; Ez 28, 6), weil die Hybris des Tyrus-Königs ihn zum «Pochen auf eigene Göttlichkeit» (Moshe Greenberg; Ez 28, 2) verführt hätte. Dagegen repräsentierte die Gestalt Jesu ein neues Dasein, das als «Wort «aneignungsfähig»» (Johann Auer/Joseph Ratzinger) war. Das in seinem Geist wirkende Wort war «vorentworfen» und fundierte die existenzielle Grundform der jüdisch-christlichen Integrität, in der «Spannung von altem Wort und neuer Wirklichkeit» oder in der «Spannung zwischen Schema und Wirklichkeit» (Johann Auer/Joseph Ratzinger).

Die theologische Reflexion «nur Christus ist zugleich Gott und Mensch» (lat. «*deus et homo unus est Christus*»: Gerda Riedl) ermöglichte zeitgleich die institutionelle Redekunst von der «*duplex persona*», einer hermeneutischen Doppelstellung, die «des ersten christlichen Kaisers» Konstantin des Großen (zwischen 270/288 – 337 n. Chr.) mit der des ersten «*pontifex maximus* der Weltgeschichte». Diese aporetisch formbare Doppelheit des Amtes beurteilt Klaus Martin Girardet als «zielgerichtete» Projektion, eben als die 312 n. Chr. erfolgte «Bekehrung» des nicht getauften Konstantin, der die Pluralität der traditionellen Götter nicht bewusst hätte in Frage stellen können. Angesichts der Reichskrise des 3. Jahrhunderts n. Chr. schwankte die Religionspolitik und die Christen waren verunsichert: Althistoriker würden nach Meinung Hans Reinhard Seeligers die Krise im Römischen Reich des 3. nachchristlichen Jahrhunderts «lieber» mit dem Wort-Stempel «Transformation» (Klaus-Peter Kohne) prägen können. Alle Rahmenbedingungen der römischen Monarchie in Übereinstimmung mit dem Begriff des christlichen Monotheismus, dessen theologisches Maßbild erst im 17. Jahrhundert nähere Auswertungen erfahren hat, sind prozesshaft zu verstehen – als vorgesehene politische Einigung von der tolerierten zur christlichen «Staatsreligion».

Ihr rechtlich gleitender Übergang, der die von ihr eingeleitete «Konstantinische Wende» begründete, ist im Einzelnen in der Wissenschaft sehr umstritten: Die politische Zentralisierung ordnete schon vor 391 n. Chr. und dann sukzessive dem Symbol der Sonne Attribute ihrer Herrschaft und die Machtausübung aller anderen Götter unter. Wallraffs wie gestanzte erscheinende, aber vielversprechende Formel »Ein Reich, ein Kaiser, eine Gottheit« verdichtete zumindest ein anspruchsvolles Programm, um mit dem «Element des göttlichen Heilsplanes» und der «Einheit durch Religion» das christliche Fundament für die «Einheit des

Staates» (Vinzenz Buchheit) zu sichern. Dagegen erscheinen in der Wissenschaftsliteratur müßige Gedanken wie Selbstmonologe, wenn sie – angesichts schwieriger Quellenumstände und methodischer Hürden – über den sieghaften «Sonnenkönig» Konstantin und über seine «persönliche[n] Glaubensüberzeugungen» (Martin Wallraff) reflektieren. Vielmehr sei es wichtig, den «Schleier der christlichen Vereinnahmung und ›Domestizierung‹ dieses spätantiken Sonnenkönigs (im doppelten Wortsinn) zu durchdringen» (Raimund Schulz/Uwe Walther). Gottes Wille, sein Gesetz dem Mikro- wie Makrokosmos vorzugeben, geht ein in die fundamentale menschliche Wirklichkeitsansicht, ihn als einen festen Turm der Weisheit zu repräsentieren. Konstantins Religionspolitik ist absichtlich auf den «einen» Gott konzentriert. Erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts ist festzustellen, dass sich die Kritik an den Göttern und an den Heiden zu radikalisieren begann: «Jetzt – und erst jetzt – gab es echte ›Heiden‹, also Menschen, für die die Nichtzugehörigkeit zum Christentum ein wesentlicher Identitätsmarker war» (Martin Wallraff).

Künftigen Erwartungen auf eine gerechte Welt sind jüdisch-christliche Heilsgedanken eigen – wie im intersubjektiven Tugendbegriff des Hochmittelalters bei Thomas von Aquin, dem «Renaissance»-Thema «Griechisch-arabische Naturwissenschaften und abendländisches Denken» (Alistair C. Crombie) des 12. Jahrhunderts, dem metaphorischen Glied der «goldenen Kette» zwischen Spätantike und Rezeption des Aristoteles, dem jüdischen Gelehrten Moses Maimonides sowie in der Idee des Chiliasmus bei Joachim von Fiore. Selbst der Terminus «Monotheismus» dokumentierte weder einen schleichenden Vorgang noch ein relativierendes Verändern – seine wahre Radikalität, der dynamische Kausalnexus von Recht und Gewalt, war – wie bereits erwähnt – die «Entthronung der Weltelemente» (Johann Auer/Joseph Ratzinger): Als Schöpfer ist Jahwe Herr über die Gestirne (Am 8, 9; Jes 13, 10). Die Entmachtung der alten Götter verdichtet insbesondere das eucharistisch-parusiale Geschehen wie ein ««eschatologisches Geschehen» inmitten der Welt» (Johann Auer/Joseph Ratzinger). Machtfragen sind in Kirche und Welt immer Wirklichkeiten von außerordentlichen Krisen, die auf Entscheidungen dringen. «Väterliche» Erinnerung, die entgegen einer erwarteten Deutungshoheit oder einer wiederbelebenden Glaubensbotschaft scheinbar von der «Tradition» abweicht, erzeugt nicht selten Kritik, statt einer «Erneuerung» gegen überkommene Leitlinien zu verstoßen. Die zwangsläufig auf weltliche Kontexte zurückwirkenden Begriffe wie «Entthronung», «Entmachtung», «Rücktritt» oder «Amtsverzicht» lösen bisweilen die Feinsinnigkeit orthodoxer

Bedenken aus, dass sich Geist und Glauben, denen eine Vernunft-Entscheidung entgegenwirkt, einer formativen «Übersetzung» annähern, weil sie eine «Entzauberung» der Amts-Autorität in den Augen gläubiger Menschen widerspiegeln würde.

Aufgrund der mehrdeutigen Vielschichtigkeit der Worte und der «großen» Substantialität ihrer Sprachbilder im Migrations- und Entfaltungsprozess der Poetisierung, der interkulturellem «Übersetzen» immer die Kunst der hohen Schule abverlangte, erfuhren Menschen wohl rhetorische und hermeneutische Deutungsdifferenzen, jedoch keine verbale Geradlinigkeit von Wort und Zeit. Zwar bemühten sie sich um ein lebendiges Verständnis der Worte in der Zeit, aber schon deshalb, weil Geschichtsumstände zu hermeneutisch «übersetzten» Ausdrucksweisen in der Wirklichkeit nötigten, die das Recht in der Auslegung zumindest sprachlich verbogen haben. Seit Ciceros «De legibus» – so unterstreicht Jochen Sauer – kam im römischen Recht unter «Berücksichtigung einschlägiger Präzedenzfälle» ein kasuistisches Rechtsverfahren zur Anwendung, denn große Teile römischer Leser seien in der Dichotomie zwischen dem «dynamischen» Naturrecht, das die «Normen des (ciceronischen) Weisen» meinte, und dem positiven Recht, welches das Naturrecht gewesen wäre, nicht bewandert gewesen. So habe der zuständige Magistrat – allerdings wegen der Unschärfe von Ciceros Naturrechtskonzeption – «für die jeweilige Situation» immer ein «angemessenes Urteil zu finden» versucht.

In den «traditionellen Verfahren römischer Rechtsfindung» vertraute der Magistrat «vorwiegend seinem gefestigten juristischen Fachgefühl», das die «potentielle Anschlussfähigkeit an verschiedene Naturrechtsauffassungen» sowohl durch praktisches «kluges» Wissen als auch durch dichotomisch strukturierte Naturrechtsvorstellungen erleichterte. Damit habe Cicero (106 v. Chr. – 43 v. Chr.) im Sinne des politischen Platonismus handlungsleitende Prinzipien mit dem Vorsatz anzuwenden versucht, einerseits die «römische Rechtsordnung gegenüber Vereinnahmungsabsichten der Politik oder einzelner Protagonisten der Politik resistenter zu machen», andererseits habe er das Naturrecht in den für den «Rezipienten relevanten Begründungsmodi verankert: in der Vernunft bzw. der Philosophie, im Göttlichen bzw. in der Religion und in den römischen *virtutes* bzw. in der Tradition». Letztlich ergab sich daraus eine Unschärfe, doch zugleich «Ciceros Vorhaben», den «römischen Staat und die römische Rechtsordnung konsensfähig zu transzendieren». Machtpolitische Willkür traf auf Grenzen positiven Rechts, deren Stabilität bei gleichzeitiger Dehnbarkeit jedoch naturrechtliche Begriffe für semantische

Veränderungen, Verwandlungen, Verschiebungen, Verhärtungen oder Verschmelzungen anfällig machte.

Ihre topologische Erforschung, mithilfe inklusiver wie exklusiver Begleitkriterien zwischen Verbindlichkeit, Anschlussfähigkeit oder Ethik und Moralität, inkludierte den «Bereich des Religiösen in die Naturrechtskonzeption»: Erfahrungsgemäß überschreitet Transzendenz die endliche Welt, um in der Rationalität angewandter Rechtswissenschaft die «Antinomie von Wahrheit und erwartetem Nutzen» sozialverträglicher zu gestalten. Im Allgemeinen wurde Wissenschaft – so Herbert Lüthy 1967 – in der Praxis nie im «Stand der Unschuld geübt». In wegweisenden christlichen Werten wirkte die von Platon und Aristoteles übernommene Tugend der «Nachsicht» und «Billigkeit», der «*Epikie*» (Günter Virt), handlungsleitend auf das europäische Denken der Ethik, Rechts- und Sozialphilosophie ein. Sein modernes Erscheinungsbild hat sich derweilen in eine widersprüchliche, unübersichtliche und verlustreiche Komplexität gewandelt, so dass das «Handeln gegen eine Norm», gegen die «Tugend der Epikie» oder gegen die «Teilnahme an der *aequitas* Gottes» – als «Erkenntnis des persönlichen Imperativs» und der «Gesetzesgerechtigkeit» – die moderne Welt einerseits unaufhaltsam in einen «Traditionstorso» (Günter Virt) zu verwandeln scheint. Bedürfte es andererseits des «wiedererinnerten» Potenzials der Epikie, einer intensiven Norm-Reflexion ethischer Lösungsprobleme? Es ist eine Frage, welcher wirklichen Lebensform im kognitiven Kontext der Methoden, Begriffe, Fragestellungen und Handlungsabläufe ein Modell entspricht, das sowohl divergente Bezugssysteme und plurale Gültigkeiten vereinbart als auch disziplinäre wie interdisziplinäre Kategorisierungen, Deutungen und Bewertungen zum Tragen bringt.

Konkretes «Übersetzen» problematisiert im 20. und 21. Jahrhundert nicht nur die «Grundlage des christlichen Ethos», sondern ebenso progressistische, technologische und zweckentsprechende Modellformen wie «Module» oder Prozesse der «Modularisierung». Diese instrumentelle Übersetzungstheorie befriedigt theoriebestimmte Zielgruppen durch standardisierte «Modellübertragungen» (Rüdiger Zill) der interdisziplinären Wissenschaft, obwohl die koordinierte «Erstellung eines integrierten Modells» mit «wissenschaftlichem Mehrwert» noch «weit davon entfernt [ist], geklärt zu sein» (Bertold Schweitzer). Unbequem dabei ist und bleibt die Perspektive der «negativen Theologie»: Sie verteidigt in der Lebenswelt erstens die «Situation der Menschen vor Gott» (Willi Oelmüller), weil der sich in Fragen der Natur und Kultur durch den «Bruch des kohärenten Diskurses» (Emmanuel Lévinas) un verfügbar dem Menschen offenbare. Zweitens ist jedes rationale



«Modell» eine Zweckangabe neomythologischer Theorien, die zwar «Einzelfälle» methodisch zusammenführt, aber die «negative Theologie» gerade wegen ihrer «aporetischen Existenz» (Hans Weder) in der begrifflichen Reflexion über Gott und die Lebenswahrheiten nicht zum Stillschweigen verurteilen darf. Im religiösen Horizont einer «Kultur des Wartens» (Hans Weder) bewegt sich drittens die sog. «Kulturelle Übersetzung» – angesichts des defizitären Vorbehalts diskursiver Konstellationen – als «Wissenschaft vom Übersetzen zumeist als Teil interdisziplinär angelegter Translationswissenschaften (Translation Studies), die sich mit allen Formen professionell hergestellter Kommunikation über Sprach- und Kulturbarrieren hinweg beschäftigen» (Simone Lässig). Mediale Module, die Zielgruppen religiös einbeziehen wollen, sind «Fremdkörper», weil sie in Sprachbildern der «Übersetzung», «Übergänge» und «Übertragung» standardisiert sind, so dass sie die theologische Trinität von Vater-Sohn-Geist in ihrem spirituellen und familiären Beziehungsreichtum sprachlich nicht wiederzugeben vermögen: Die Unverfügbarkeit des Anderen erweist sich in Solidarität und Loyalität, die dem Gesetz der Menschlichkeit verpflichtet sind.

Interkulturelles «Übersetzen» ist primär für Emmanuel Lévinas einerseits ein Denken «zwischen Tora und Diskurs, [...] das «älter» ist als das von poetischer Phantasie lebende Denken». Andererseits verstehen Menschen des 20. und 21. Jahrhunderts «ihre gegenwärtige Situation in der Natur und in der geschichtlichen Welt mit und ohne Gott» (Willi Oelmüller). Der Themenkomplex Staat und Religion scheint aufgrund multikultureller Lebensbedingungen in den industriellen und städtischen Ballungsgebieten an Kohärenz zu verlieren. Wenn die Geisteswissenschaften überleben wollen, dann ist die Interdisziplinarität zwar ein «Gebot der Stunde» (Jürgen von Stackelberg), aber im progressiven Akademismus werden relativierende «Grenzüberschreitungen» schon lange unter der Hand wie kollektiv praktizierte, innovative «Übersetzungen» ohne Gott behandelt. Heutzutage werden ihre sprachlich geleisteten Dienste, in denen die subjektive Handschrift des «Übersetzers» mit ihren eindimensionalen bzw fortschrittsbezogenen «Transformationen» (Simone Lässig) hineinspielt, noch stärker im Verdrängungsprozess die Kontinuität und das Überlieferte schwächen. Die anwendungsbezogene Praxis der Analyseprozeduren hybridisiert die Analogisierung des «Transformationsmodus», der im Algorithmen-Status der elektronischen Übersetzungs-Praxis die sozialtechnologisch intendierte Relevanz «übersetzter» Mainstream-Ziele generalisiert.

Konstituierende Widersprüche der Gesellschaft bedürfen sprachwissenschaftlich, anwendungstheoretisch, wissenschaftspolitisch und methoden-



kritisch des kommunikativen Ausgleichs, deren Strategien zugleich «überbrücken» und «übersetzen» oder deren Alternativen variabel «vernetzen» und «inkludieren». Thematische Erwartungen, denen gesellschaftliche Widersprüche und Theoriegebäude nicht fremd sind, berechtigen innerhalb der Interdisziplinarität zur Historisierung – sowohl zur Legitimierung einer plural-disziplinären Hierarchie als auch zur Beibehaltung des hermeneutischen Imperativs. Die Lösung von Überbrückungs- bzw. Übersetzungsproblemen im Kosmos der Wissenschaften ist weitestgehend denkbar, jedoch im Verzicht auf Ansprüche der Autonomie oder der Dogmatisierung. Zur kritischen Durchleuchtung zukünftiger Interdisziplinarität, mit der eine Verbesserung der in ihr erreichten, vielfach gebrochenen «Übersetzungen» sozialer Probleme als Mischform erreicht werden soll, ist beispielsweise – von Sarah Japhets Standpunkt aus – ein ewig formativer «Epochen»-Status, der die religiöse Konstante normierter Relevanz gegenüber Bedürfnissen der Gegenwart gemeinschaftlich in den Formen einer «Übersetzung» zu beglaubigen hat. Aus christlicher Sicht gibt es gegenüber der Interdisziplinarität eine «echte Bedrängnis der Theologie» (Hans We-der). Da die «propria» der «negativen Theologie» in der Wahrheitsfrage jegliche Beliebigkeit «theoretischer Konstruktion» ausschließen, mobilisieren sie in Wechselwirkung mit politischen, sozialen und kulturellen Konflikten das freie Einverständnis der Menschen: Das ist die Absolutheit der Menschenwürde und die unmissverständliche subjektive Verantwortung, eine Unverletzbarkeit und Eigenartigkeit, die auf dem vom Staat garantierten Datenschutz gründen. Gegen bewusste Szenarien dieser Überwachungs-resistenz, mit der die totale «Macht der Algorithmen» in einer «gesteuerten Zukunft» angeprangert wird, berichtete «Der Spiegel» vom 13. Mai 2013. Dessen Leitthema richtete sich gegen das digitale Revolutionsmodell «Big Data», gegen ein «Leben nach Zahlen» und gegen Norm-Verletzungen der Privatsphäre, die beispielsweise das Heilsverlangen der Menschen entpolitisieren. «Wachet auf, es geht um die Menschenwürde», betitelte der ehemalige Bundesinnenminister Gerhart Baum seinen Artikel in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» vom 19. Juni 2013.

## «Geschichtstheologie» und «Worttheologie»: Sequenzialität «Herz» und «Gottes Auge»

Die Last der Geschichte hat sich indessen schicksalhaft in vielen biographischen Einzelbeispielen als Last der Sinnlosigkeit verdichtet. Auf seiner Flucht nach Portugal hatte sich der Literaturwissenschaftler und Schriftsteller Walter Benjamin im September 1940 während seines Aufenthalts im spanisch-französischen Grenzzort Portbou für den Freitod entschieden. Was dem Sensiblen in tiefster Seele wehgetan hatte, das war eine von der Deutschrussin Olga Paremova, die 1932 seinen Heiratsantrag zurückgewiesen hatte, intensiviert verursachte, grüblerische Lebenskrise. Sein Seelenheil wurde zudem extrem erschüttert, als sich unter den Flüchtenden eine um sich greifende Verzweiflung ausbreitete, die durch den Abschluss des Hitler-Stalin-Pakts verschärft wurde. Kriegerische Verhältnisse zwischen Menschen und Dingen, die immer der Reflexion bedürfen, beeinflussten zwingend «Mischpraktiken, in denen Zweck- und Normorientierung mit *relativ* eingewichtigen sinnlichen Wahrnehmungakten und Empfindungen» (Andreas Reckwitz) kombiniert erschienen. Wenn der Affektcharakter das empfängliche Subjekt sinnlich affiziert, dann ist das Neue die Bewegung selbst, die Sequenz der Reize, die – wie Benjamin 1939 «Über einige Motive bei Baudelaire» schreibt – die «Chokerfahrung ins Herz» verlegt. In der Natur komme nur der Schein, das Aporetische des Schönen und Guten, zur Geltung, so dass die Wirkung definitiv nicht beurteilt werden könne. Das vollkommene Wesen bleibe verhüllt und unverfügbar.

In den Fragen, die die «Eschatologie für den Messias» betreffen, argumentiert Benjamin idealtypisch und philosophisch aufgrund der «strikten Unterscheidung zwischen dem Messias und der Geschichte, und dass der Messias jegliche geschichtliche Entwicklung negiert, indem er sie beendet». Das betrifft ihre «gemeinsame Wurzel: Gott» (Jürgen Seim), dem keine historische Vernunft übergeordnet ist, weil von ihr «keine konkrete Sittlichkeit, die Versöhnung von Gott und Welt» (Christoph Türcke) realistisch ist. Eine objektive, fundamentaltheologische Konstruktionseinheit von Gott und Geschichte darf deswegen nicht sein, da für deren Offenbarung, Existenz und Verifikation allein der Historiker mit seinen Begriffen zuständig sein würde: «Vermittlung gibt es nur als Relation zwischen vermittelten Dingen. Sie ist stets Vermittlung *von etwas* – für sich genommen ist sie *überhaupt nichts*» (Christoph Türcke).

Gottes Handeln ist absolut, umfassend, frei und unvergleichbar mit menschlichen Handlungen, alles andere ist eine «metaphysische Fiktion»

(Christoph Türcke). Die Geschichte als methodisch-kritische Wissenschaft kann auch kein Thema der Theologie sein, weil Gott im Alten Testament ihr Subjekt ist, das keine Trennung zwischen Profan- und Heilsgeschichte kennt. Was Benjamin im Ganzen negierte, betraf im Einzelnen die Kontingenz des Geschehens wie beispielsweise die europäische Missionierung. Sie hat in der mittelalterlichen Wirklichkeit wegen des relationalen Nebeneinanders zwischen hierarchischer Kirche und weltlicher Geschichte den schleichenden Dechristianisierungsprozess einer sprachlichen Entzauberung nicht verhindert, der in der Neuzeit für die Wahrnehmung der Geschichte viele synthetische «Übersetzungs-Mythen» von «Norm und Hypothese» (Jürgen Seim) postulierte. So spekulierte Benjamin gegenüber der «entzauberten Zukunft» mit dem messianischen Gedanken, «als er sich im Denken des historischen Materialismus übte» (Jürgen Seim).

Mit dem von Benjamin 1940 hinterlassenen «politischen Testament», einem Manuskript «Über den Begriff der Geschichte», verweist ein «Engel der Geschichte» (These IX) auf die «Toten und Besiegten der vorangegangenen Generationen», aber nicht auf die Opfer der ideologischen «Zukunftsversprechen» (Stefan Gabler). «*Notwendigerweise*» müsste er zurückblicken, dorthin, «wo er verweilen wollte» und nicht sich mit dem verbinden, «was wir selbstbetrügerisch die Vergangenheit‘ nennen» (Stefan Gandler). Seine Intention scheint an den Gott Israels, der «tatsächlich ein Gott der Geschichte» ist, anzuknüpfen – das könnte die «große Stunde» seiner «wirklichen Entscheidung» gewesen sein, die mit dem Einbruch der Ewigkeit in die Zeitlichkeit «Diesseits und Jenseits vereint» (Eveline Goodman-Thau). Insbesondere der Exodus, die «Chiffre des jüdischen Gedächtnisses», rechtfertigt eine heilsgeschichtlich gegenläufige «*Umkkehr der Zeit*», doch damit ist Benjamin kein «messianischer Hermeneut» (Eveline Goodman-Thau): Aufgrund seiner Konstruktion der historischen Dialektik, die weder eine messianisch-eschatologische «Axiologie» noch eine geschichtstheologische Bestimmung, wie sie Wolfhart Pannenberg im Urteil Jürgen Seims entworfen hat, zu beglaubigen vermag, will Benjamin sich retrospektiv, bedroht und minoritär «einer Erinnerung bemächtigen» (These VI). Diese «Geschichtstheologie» wäre im Resultat ein spekulativer Widersinn, sowohl eine postulierte Deifikation von Kontinuität und Kontingenz als auch eine Verifikation historischer Vernunft. Korrelierend zur «Geschichtstheologie» entspricht dieser geschichtsphilosophischen Selbstbemächtigung indes Benjamins Entschiedenheit gegen das Vergessen und seine Wahl für das Gute, die er «im Kampf für die unterdrückte Vergangenheit» (These XVII) und konsequent gegen den Konformismus verteidigt.

Im flüchtig-aktualisierten Moment der «Jetztzeit» (These XIV) wird die Rückwärtsorientierung des Engels unausweichlich radikalisiert, weil «es epistemologisch nicht möglich ist, die Zukunft zu kennen, sondern auch, weil es notwendig ist, wirklich die Vergangenheit zu kennen, und zwar jenseits der offiziellen Geschichte» (Stefan Gabler).

Wegen dieser Paradoxie hat der Engel der Geschichte einen «scheuen Blick» und ist «voller Angst und Traurigkeit», weil er sich «in permanenter Gefahr» (Stefan Gabler) befindet. Seine radikale Intentionalität gegen den «Fortschritt des Menschengeschlechts» (These XIII) gleicht angesichts einer «Trümmerlandschaft» (These IX) der Usurpation, einer Entscheidung zugunsten der diskontinuierlichen «Unterbrechung der Zeit, die blind und homogen vorangeht» (Stefan Gandler). Was ihn damit in der konkreten Wirklichkeit träfe, wäre im Aufblitzen unmittelbarer Gefahr die Geburt eines Augenblicks: Im göttlichen Augenblick könnte sie nur der «Engel» als Metapher für das «Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens» (These XVII) begreifen, eventuell dialektisch verstanden als «*in diesem Moment* Gegenwärtiges»: Damit wird im Horizont einer messianischen Zukunft die «geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem» (Stefan Gabler) politisiert und eschatologisch gleichsam dienstbar gemacht. Im Fazit scheint der Engel der Geschichte im erlebten «Widerspiel ihrer aporetischen Bestimmungen» mit der Zusammenfügung von Verheißung und Erlösung in der historischen Zeit völlig überfordert zu sein, denn er kann weder den «Fortschritt [...] einer «unauflösbaren Antinomie» verhindern noch «ihre innere Dynamik zum Stillstand [...] bringen» (Kurt Anglet). Die prophetische Erwartung vertraut dagegen dem Eingreifen Gottes selbst – das «Reich Gottes» ist dann messianisches Handeln gegen die Versklavung des Menschen.

Benjamins Aporetik wirkt wie ein Stachel oder wie ein «messianischer Splitter» im «Fleisch seiner Geschichtsanschauung» (Kurt Anglet), denn jeder Generation sei ««eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welcher die Vergangenheit Anspruch hat»» (These II). Kategorial, nicht konsequent «messianisch-eschatologisch» entwickelt, will er die «alte theologische Idee der Hoffnung wieder aufgreifen» (Stefan Gandler), doch sein Gedankengang vergegenwärtigt nur eine «historische Apokatastasis» (Kurt Anglet), eine «Zurücksetzung», «Wiederherstellung» oder relative «Vollendung» der materiellen Welt am Ende der Zeiten. Kurz und knapp gesagt: Mit der Entfaltung der Herrschaft Gottes über seine Kreatur werde die Sünde alle verderbliche Macht verlieren und unter der Hand Gottes gebeugt, so dass sie weder den Frieden noch die Harmonie der Welt stören könne.

Benjamins aporetische Geschichtskonstruktion, ein Katastrophenbild der Moderne, bleibt eine Augenblicksmaxime und durchkreuzt die Geborgenheit einer historischen Synthese von erfahrener Gegenwart und von der «Wiederkunft des Messias Jesus» (Kurt Anglet): In der unausweichlichen Absolutheit der politischen Krise greift Benjamin zur eigenen Rettung auf die Metapher vom «Tigersprung ins Vergangene» zurück. Der Sprung ins Dunkle, der kein Verlangen nach menschlicher Geborgenheit zu stillen vermag, scheint jedoch dem Verzweifelten eine Hilfe zu sein, Vergangenheits-Modalitäten wie im Zeitraffer direkt und tröstend in die handlungsorientierte Gegenwart zu «übersetzen». Benjamin suggeriert sie sowohl gegen die faschistische und ideologische Gefahr des Konformismus als auch für sich selbst heilbringend: 1. Diese erhoffte Erlösung, allerdings ein resignativer Quietismus ohne messianisch-eschatologische Unmittelbarkeit zu Gott, ist historistisch die Wiederinnerung des Vergessenen, als sei die «Vorstellung des Diskontinuums die Grundlage echter Tradition», die von vorausgehenden Generationen auf der «Erde erwartet worden» (These II) sei. 2. Benjamins «Reduktion messianischer Geschichtsdeutung auf die Figur historischer Anamnese» durchkreuzt die der «*messianischen Zeit*» innewohnende «Transzendenz der Erwartung». Sein Aufbegehren entscheidet sich hier für die «unterdrückte Vergangenheit» und gegen die «entzweite Welt» (Kurt Anglet). Fazit: Benjamins politischer Messianismus synthetisiert seine geschichtsphilosophische Konstruktion durch eine «radikale Profanation theologischer Kategorien» (Kurt Anglet). Das ist auf dem Weg historisch-kritischer Forschung keine überraschende Erkenntnis.

Benjamin schreibt in der «Erkenntniskritischen Vorrede» zum «Ursprung des deutschen Trauerspiels», dass die philosophische Methode auf historischer Kodifikation beruhe, die jedoch in ihrer didaktischen Einrichtung nicht aufgehe. Was der Verzicht auf den Bereich der Wahrheit besage, konditioniere im Blick auf die Sprachen «nichts anderes, als daß ihnen eine Esoterik eignet»: Aus dem Blickwinkel Kurt Anglets «überschreitet» Benjamin die «ontologische Ordnung des Seins hin auf das ›Kommende‹, das in der jüdisch-christlichen Tradition nicht nur Chiffre, sondern *Name* ist». Angenommen, in dieser «Übersetzung» würde Benjamins «Erlösung» – auch als «asymptotische Größe» – mit Anglets Betrachtungsweise übereinstimmen, dann ist es akzeptabel, das Thema als das «spirituell Höchste» im Anblick seines historischen Panoramas mit seiner «literarischen Weite» zu perspektivieren: Hegels «List der Vernunft» ist der Geist, um im «Gang Gottes in der Welt» seine Bewegung selbst als «reine Produktion schon zu Lebzeiten» (Christoph Türcke)

zu genießen – insgesamt gilt das sowohl für den Verhältniswert der «Marginalie» als auch für die destruktive Dimension «Absurdität».

In der Kulturgeschichte hat der Prozess fortgeschrittener Entzauberung mit Sicherheit nicht alle Wörter erfasst, weil in Sonderheit immer wieder «ein neues System von Bildern erwächst» (Walther Killy). Wie im Kanon der heiligen Schriften, des Alten und Neuen Testaments, wurden Worte durch den Kontext in ein außerordentlich neues Licht «gesetzt». «Übersetzte» Worte verwandeln sich in Chiffren – wie im dichterischen Denken haben sie aus verschiedenen Elementen ein verschlüsseltes Drittes als Faszination eigener Kraft geschaffen. Eine derart sinnfällige Vorstellung, die in die «zeitliche Wirklichkeit» eintritt, ist sowohl im komplexen Gefüge als auch als «unauflösliches Bild» (Walther Killy) gestiftet. Im griechischen Mythos ist der «Kýdos» eine «göttliche Gabe» (Kurt Hübner), die nicht zwischen Ideellem und Materiellem unterscheidet: Dieser Substantialität «seelischer Vorgänge» entspricht «Ólbos», ein göttlicher Segen, der die Sippenzugehörigkeit menschlicher Kerneinheiten als «besonderes Maß an Kýdos oder Ólbos» (Kurt Hübner) charakterisiert.

In der fünften pythischen Ode des Pindar (um 520– nach 445 v. Chr.) heißt es zum Ólbos des Battos, «er sei uralte und folge beständig mit, beschere dies und das und sei ein Turm der Stadt und das leuchtendste Auge für die Fremden» (Kurt Hübner). Battos selbst und sein dinglicher Besitz stimmen überein in ihrer numinosen Substanz und besitzen das Wesen des Gemeinschaftsgeistes. In Battos' Familie und «Turm» («Burg») lebt mithin eine gemeinsame mythische Strahlkraft von Innen und Außen, vergleichbar einem «Auge aus Dingen und Menschen» (Kurt Hübner). Ohne Familie bzw. Verwandtschaft, ohne Gesetz und ohne Herd würden Bindungslosigkeit und Vereinzeln herrschen, damit würde der mythische Mensch enturzelt sein. Mythenanalytisch verklärt Pindar die an den Grenzen der Welt liegenden Inseln der Seligen, auf denen «ozeanische Lüfte» und «Blüten flammen von Gold» oder die unsterblichen Helden ein rechtschaffenes, glückliches Leben im Götter-Himmel führen, aufgrund einer zielorientierten Chiffre, die den ewigen, wunderbaren und geradlinigen «Zeusweg» zum «Turm des Kronos» lenkt: Im Übergang von Kronos zum Zeussohn bleibt die alte Ordnung individuell erhalten als innere «Übersetzung», die sich allerdings seelisch zum Herrscher der Welt und Begründer des «Goldenen Zeitalters» wandelt. Das bergpolitische Göttermodell ist ein Herrschaftsumschwung, in dem weder die «Befreiung von und zu Geschichte ihrerseits geschichtlich» (Michael Theunissen) noch mythenanalytisch zu begreifen ist. Was eventuell zu diesem Heilsvorgang des «Siegens», des

Besitzens bzw. Bemächtigens noch zu sagen wäre, darüber schweigt sich Pindars Mythos gegenüber den in der Ode angesprochenen Menschen aus.

Theunissen beglaubigt die «Abfolge von Kronosherrschaft und Zeus-herrschaft»: «Der Kronosturm wird eine Burg sein, die auf einem Berg steht, höher vermutlich als der Kronoshügel der zehnten Olympie». Das Gesamtbild symbolisiert in der Bild-Abfolge ein «übergeschichtliches Paradies» (Michael Theunissen), das nicht nur das Wesen der Bewohner und des Turms qualifiziert, sondern darüber hinaus den Regenten als gerecht, gastlich und mit der Abstammung von ruhmreichen Vätern auszeichnet – ein mythisch «ursprüngliches» Bild vom Turm der Stadt, das für einen «unlöslichen Zusammenhang zwischen Ritus und Mythos» (Kurt Hübner) sorgt. Der Mythos ist außerordentlich mannigfaltig und wandelt sich immer in spezifisch enger Verbundenheit von Geschichte und Gottheit.

Der «Symbolismus des Wassers» konkretisiert im «kosmographischen Akt der Formwerdung» (Mircea Eliade) die Riten, deren Inspirationen des «Aufsteigens» den Mythen kosmischer Berge bzw. dem manifesten Urbild «Insel-Berge» ähneln, die gleichsam aus dem Wasser steigen und Leben schenken. Göttergleiche Botschaften zwischen Himmel und Erde sind schöpferisch, denn das Untertauchen ins Wasser, die vorübergehende Rückkehr in die undifferenzierte «flüssige» Form, reinigt im Auftauchen aus dem Wasser symbolische Beschaffenheiten der Formwerdung. Jedoch sind die Prädispositionen des «Guten und Bösen» tiefreichende Seinszeichen, die in die Ganzheit der Menschen hineinwirken, sie erscheinen lassen und differenzieren oder das Böse zugleich entscheidend depotenzialisieren: Die «Sakralität des Wassers» (Mircea Eliade) schafft ein neues «schönes» Lebensgefühl göttlichen Willens, das unter Anrufung Gottes das sakramentale Bild der «Neugeburt» durch das geweihte Wasser versinnbildlicht – das Aufsteigen aus dem «flüssigen Grab» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.) antizipiert das Zukünftige der Auferstehung, das «Ausdruck des göttlichen *logos* ist und von Gott geschaffen wurde» (Raimund Schulz).

Typisch für das Verhältnis zwischen «Wasser» und «Heiligen Bergen» ist die biblische Wirklichkeit des Terminus «Turm» (hebr. «migdāl»), der analog der Stadt Tyrus (phön. «Felsen») einen sicheren «Turm mitten im Meer» darstellt. Wie die Insel ein «Berg im Meer» war, verlieh sie Menschen wie eine «Burg» Schutz und spielte damit auf einen magischen Grenzbe-reich «vergangene[r] Herrlichkeit» (Moshe Greenberg; Ez 27, 32) an: Insgesamt spiegelte sich darin die «göttliche Sphäre des Meeres» (Raimund Schulz), deren Komplexität einerseits gemeinschaftliche Dimensionen des Todes, des Risikos, der Bewährung, der Schicksalsschläge, der Unsicherheit

und der Ängste, andererseits auch kollektive Potenziale des Aufbegehrens, Abenteuers, Ruhms, Erfolgs, der Neugier und Hoffnung entfaltete. Die Insel Tyrus war als Stadt und Hafen ein Bollwerk und Widerstandszentrum der persisch-phönikischen Mittelmeerflotte, das von den Seestreitkräften Alexander des Großen 333/332 v. Chr. erst «nach siebenmonatiger Belagerung zur Kapitulation gezwungen» (Raimund Schulz) wurde. Issos, Tyrus und Gaugamela symbolisieren insofern strategische Marksteine des Erfolgs, die Alexander veranlassten, sich zum König von Persien ausrufen zu lassen: «Meer», «Turm» und «Land» weisen auf panhellenische Synonyme des «Großen Erfolgs», die an großräumige Eroberungsziele der «persischen Weltherrschaftsideologie» erinnerten, die sowohl «am *Okeanos* nicht haltmachte[n]» als auch das «Ende der Welt» (Raimund Schulz) erreichen wollten. Dagegen definiert das innovative Kompositum «Elfenbeinturm» in der alttestamentlichen Neuheit des Wortes «Elfenbein» (hebr. «šen»), dem ursprünglichen Elefanten-«Zahn» (ägypt. «jebü»; hebr. «šen»; griech. *éléphas*); lat. «*elephas* bzw. «*ebur*»), zunächst eine materialspezifische Übereinstimmung («*šaenhabijm*»; 2 Ch 9, 21; Kön 1, 10, 22): «Elfenbeinerne Stoßzähne» sind wörtlich «Hörner aus Zahn» (Moshe Greenberg; Ez 27, 15). Ihre unbekannte Herkunft kennzeichnet ein «hapax legomenon».

Ungewöhnliches ist etwas Elementares oder Wertvolles, mit dem sich eine «ureigentümliche» Referenz zwischen dem «Turm» und dem «Zahn-Original» ausgebildet hat – etwas Gemeinsames im Bild als «elfenbeiner Turm» und als neues ehrbares Sinnpotenzial der Läuterung und Selbstfindung. Man könnte vermuten, dass ein Autor entweder in bewusster Absicht über fremdes Wortmaterial verfügte oder ein späterer Bearbeiter generell in die Textstruktur eingegriffen hat. Da die Formulierung «Elfenbein in Zypressenholz» (Moshe Greenberg; Ez 27, 6) noch der des Kommentars «mit Elfenbein eingelegtes Zypressenholz» bedarf, wirkt das Bildmotiv «Elfenbeinturm» aus «(Stoß-)Zahn-Turm» («*migdāl ha=šen*») schon hermeneutisch geheimnisvoller. Seine magisch-mythische «Originalität» wie beispielsweise «sein Leib ist wie reines Elfenbein» (Hld 5, 14) ist noch mehr als bei «Davids Turm» oder «Libanonturm» im wortgeschichtlichen Verständnis ungewöhnlich. Als fingierte Wortschöpfung braucht das Einzelmotiv allerdings den ganzen Kontext, weil die Natur als Mittel der Sprache und das Kunstmittel des Zusammenfügens verwandt wird. Was dem biblischen Wort gegenüber vertretbar oder exegetisch konstant bleibt, ist weder im wissenschaftlichen Spiel der Fachausdrücke «mutabel» noch muss es den Anspruch erheben, in einer Gegenwartsfunktion mit dem «network» von Theorien handlungsorientiert «verwoben» zu sein.



Das würde die Komparatistik in grenzüberschreitender Perspektive anhand von «Übersetzungsversuchen» der Interdisziplinarität, Analogisierung, Sequenzialität, Kontextualisierung und Komplementarität außerordentlich begrenzen. Andernfalls würden sie künstliche Tendenzen eines Kreationismus beschleunigen, die «den Stempel der seelenlosen Fabrikarbeit auf der Stirn» (Werner Krauss) trügen.

Im Kern handelt es sich nicht nur um methodologische Tendenzen einer modernen Literarisierung, sondern auch um das Bewusstsein der Mangelhaftigkeit, einer ««ontologischen Unvollständigkeit»» (Hans Jonas), die den epistemologischen «Übersetzer» im Einsatz der vereinheitlichten Begriffssprache total überklassifizieren würde. Im harten Alltag waren «anerkannte» Übersetzer zum einen wissende und gewandte, zum anderen «befreiende» bisweilen wegweisende Wortführer, allein die Genauigkeit philologischer Kenntnisse hätte weder ihre Tätigkeit erleichtert noch sie in den Rang von Philosophen erhoben. Daraus folgt im Allgemeinen: Die resultative Analogisierung ist eine «Konstruktion» nach «Anordnung des Verstandes» (Victor Klemperer), mithin das reduzierte «Glied eines Kausalverhältnisses und nicht eine Repräsentation» (Hans Jonas). Fragestellung und Intentionalität modifizieren unauffällig die «Nennkraft der Sprache und ihre formende Gewalt», die Bruno Pieper am Beispiel des zum George-Kreis gehörenden Germanisten Norbert von Hellingrath (1888–1916) im Dichterischen und Religiösen, in denen der poetische Logos alles Menschliche beseelter Wirklichkeit anspreche und vereinigt habe, dargestellt hat. Im Spracherlebnis des Zeitraums um 1910 verschärfte sich die Auffassung über das Verhältnis zwischen Dichtung und Wissenschaft durch originäre Grundlagen des Gemeinsamen und Trennenden, denn im Abstraktionsvorgang des Begrifflichen sollten «Gedanken und Wort nicht voneinander geschieden werden» (Bruno Pieper). Kam angesichts der sich mit Wucht verschärfenden Krisenzeit darin ein Wunschdenken, eine pseudoreligiöse Vorstellung oder das Unterschätzen der totalitären Formbarkeit mit den Mitteln der «Bricolage» zum Ausdruck?

Wolf Schneider thematisierte die Magie und Macht der Sprache unter dem Titel «Wörter machen Leute», als würden Menschen – anscheinend «gleichgültig» gegenüber Form und Wesen der Worttradition – ausschließlich entweder «Wortverbraucher» oder «Wortproduzenten» sein. Sie würden größtenteils mit dem sozialen Verständigungsmittel Sprache ihre Erfahrungen konservieren und erhalten, aber auch erleben, dass «*Wörter verführen und attackieren*». Bürgerliche «Ordnungsprinzipien» und deren «Entzauberung» beglaubigten einerseits kulturkritische Haltungen,

andererseits determinierten Reizwort und Wunschbild Positionswechsel – «Leute machen Kleider» genügt einem chiasmatischen Wortspiel, das 1874 geistreich und thematisch Gottfrieds Kellers Novelle als «Kleider machen Leute» vorbereitete: Wörter wie Sprache des «Wilhelminischen Zeitalters» und der Weimarer Republik charakterisierten sowohl geisteswissenschaftliche «Symptome des Niedergangs» (Klaus Vondung) als auch geistig-seelische Dispositionen, die das heterogene und bildungsbürgerliche Spiel der Maskerade in eine desintegrative Schaubühne von Politik und Realität verwandelten. Im Jahr 1931 brachte Karl Zuckmayer (1896–1977) das Schauspiel «Der Hauptmann von Köpenick. Ein deutsches Märchen» zur Uraufführung, ein zeittypisches Milieu-Schlaglicht, das die Magie der Uniform als «übersetzte» Wirkung plakativer Inszenierung und beeindruckender Täuschung augenfällig machte.

Erst die verbale «Waffenproduktion» der Nazifizierung, deren zentrales Schlagwort «Gleichschaltung» – wie Victor Klemperer kommentierte – die elektrotechnisch «Große Steuerung» in die deutsche Wirklichkeit der «Volksgemeinschaft» sichtbar «übersetzte», maximalisierte den NS-Größenwahn. Ihr diktatorischer Naturalismus hatte Konjunktur, da er jegliche politisch-gesellschaftliche Pluralität beseitigte und stattdessen eine sprachliche Überwältigungs-«Bricolage» dekretierte. Stichworte wie «Erlöser», «Religion», «Tradition», «Weltanschauung», «Schau» oder «Organisation» wurden vordergründig «übersetzt», instrumentalisiert und propagandistisch zur Waffe: Diese Inszenierung, eine scheinbare Synthese verschiedenster «Überzeugungen», präsentierte nach außen das «Uniform-Schauspiel» einer propagandistischen «Großen Bricolage». Der «Tag von Potsdam» am 21. März 1933, der Hitlers «große[s] Werk der Reorganisation des deutschen Volkes und des Reichs» als Schulterschluss zwischen Preußentum und Nationalsozialismus dokumentieren sollte, bildete die Wirklichkeit einer «Potsdamer Ruhrkomödie» (Friedrich Meinecke) ab, allerdings mit ernstem Hintergrund. Aus dem Grunde ist die Aufmarsch-Metapher als «Käfig der Erinnerung» (Harald Weinrich) durchaus kollektiv-regulativ, erinnerungs- und schutzwürdig: Doch wer will angesichts einer oberflächlich-unifizierten, «bunten» Käfig-Bricolage die selbstbestimmte mentale «reservatio» finden, sie verbindlich bestimmen oder erfahrbar «deuten»? Was tiefenpsychologisch hätte möglich sein können, ist und bleibt in ihrer «Bricolage-Schau» vielleicht nur «lebenswahrscheinlich».

Die «Vision des Erlösers» – sagte Victor Klemperer – war die «Intuition und Offenbarung der religiösen Ekstase» oder «die tiefste Sehnsucht des Wortes Weltanschauung». Denn in der «nazistischen Sprache» war

«Schau» ein gefühlvolles Teilwort der «Weltanschauung», die allerdings dem George-Kreis noch «heilig» war. Im «Dritten Reich» wurde daraus ein Propagandawort, ein «kultisches Wort», ein «Ersatzwort für «Philosophie» mit «Alltagsklang». Dieses «Klüngelwort der Jahrhundertwende» hatte sich bereits in der Weimarer Zeit zum «Pfeilerwort» (Victor Klemperer) nazistischer Sprache gewandelt. Wissentlich bezeichnete das Wort «System» dagegen etwas Fremdes, in «lähmender Zersplitterung» etwas Pejoratives als «System der Weimarer Verfassung». Im Unterschied dazu konturierte das Leitwort «Organisation» etwas nazistisch Besonderes; in seiner entseelten Künstlichkeit war der von der Logik abweichende «Wille zur Totalität» (Victor Klemperer) bereits in der «Gleichschaltung» der NS-Weltanschauung einer gewaltsam funktionalistischen «Bricolage» ausgeliefert. Klemperer entlarvte die Sprache des Dritten Reiches, indem er deren Magie der sog. ««organischen Wahrheit»» als vermeintlich oberflächliche Potenzialisierung «entzauberte» und geringschätzig der großsprecherischen Klüngelei zuordnete: «Anschauen ist niemals Sache des Denkens, der Denkende tut etwas genau Gegenteiliges, er löst seine Sinne vom Gegenstand, er abstrahiert».

Spätestens mit dem Zerbrechen der «Formen» nach dem Ersten Weltkrieg und den individualistischen Folgen ethisch relativierter Sinndefizite entwarf das Denken und Reden neue Stil-, Literatur- und Erkenntnisformen. Strukturell bemächtigten sie sich der Menschen als Regularität sozialer und gesellschaftlicher Größen. Abstrahierende Interdisziplinarität, die heute in Publikationen viele Vorzüge und Chancen integriert, aber auch Vorbehalte, Schwierigkeiten und Grenzen gegenüber Modularisierung und hybrider Cluster widerspiegelt, vermag in der sog. Redlichkeit wissenschaftspolitischer Rhetorik nicht tatsächlich zu überzeugen. In wesentlichen Teilen dieser «Großen Leitfragen» geht es deswegen darum, sowohl die Klarheit individueller und argumentativer Analysen als auch in einer «Tendenzbeschreibung» ähnlicher «interdisziplinärer Objekte» bisher erreichte bzw. weiterführende dramatisierte «Grenzüberschreitungen» oder «Differenzverwischungen» zu diskutieren. Immer sind Materie und Form zwei Stilgrößen der Methodenfrage, die in «größerem Umfang» bekannte oder «zumindest abschätzbare» funktionelle «Zusammenhangsgesetzmäßigkeiten zwischen den Material- und Formalobjekten der beteiligten Disziplinen» (Winfried Löffler) integrieren.

Eine weit sich dem Humanismus öffnende «geisterfüllte Form» (Ernst-Robert Curtius) überliefert, gestaltet, integriert und sichert vielen literarischen Wort-Beständen die historisch-bedingte, inhaltliche sowie die erneuerte geisteswissenschaftliche Kontinuität. Da Zielsetzungen der

Humanwissenschaften mit Fragestellungen der interdisziplinären Methodik verknüpft sind, konstituieren Bedingungen der naturalistischen Anthropozentrik ein ethisch neues Normensystem, das Menschen natürlicher Lebensgrundlagen im technologisch fortschrittsgläubigen Transhumanismus, dem aufkommenden Dynamiksyndrom als vielversprechende Renaissance, in scheinbar epistemische Zusammenhänge «übersetzen»: Schlagwortartig handelt es sich um evolutionäre Optimierungen des Menschen, die Dominanz des Geistes über die Materie, Interaktionen «elektronischer Gehirne» und die szientistische Zukunftsprogrammatische Konvergenz, welche immaterielle Ziele des «Neuen Menschen» sichtbar im «Kunst Ding» imitiert: Hans Jonas' «Übersetzung» erklärt die eingeschränkte «Expressivität» im «Perzeptionsmedium der Darstellung», denn die denkende Kreativität einer freiheitlichen «eigenen Dimension» geht über in die selektive Redewendung «ontologische Unvollständigkeit». Friedrich Nietzsche schrieb 1887 – ins Bewusstsein der Zeitlichkeit «gesetzt als Tat der Wertung» (Hans Jonas) – im Schlussvers seines Gedichts «Vereinsamt»: «Weh dem, der keine Heimat hat!»

Kultur, deren Kontinuität der Wort-Semantik gründlich aufgeweicht wurde, wird durch die Ausblendung der theologischen wie philosophischen Sinnfrage unausweichlich zum leeren Gehäuse, zur veräußerlichten hohlen Objekt-Form oder bewusst zur ideologieverdächtigen bzw. naturalistisch konvergierenden «Form als Inhaltsquelle» (Thomas Hollweck). Dann ist sie das Instrument für Transformationen, denen langfristig unredlich-sprachliche und moralisch-extrinsische Eigenschaften reduktionistisch «gegeben» (Hans Jonas) sind. So werden seit der anschwellenden Literaturrevolution um 1800 sowohl Themen des Vergessens, der Irritationen und der «Täuschungen» als auch sprachliche Modalitäten der Ökonomisierung, Rationalisierung und Modernität richtungsweisend: Die «Kotemporalität als eine Gemeinsamkeit unterschiedlicher Verzeitungen» (Achim Landwehr) rechtfertigt diese Reflexion als reichhaltige Themafrage bis zum unausweichlichen Entstehen von «*Pseudomorphosen*» (Thomas Hollweck). «Plurale Gleichzeitigkeiten» (Achim Landwehr) in der Aktion des Forschers halfen Perspektiven zu entwerfen, die auf intersubjektive Kernbedeutungen als qualitative Gestaltungsform der Darstellung – vor allem seit dem soziokulturellen Wandel um 1900 – eine verwirrende «Komplexität zum Vorschein» (Achim Landwehr) brachten. Denn im didaktischen Dreieck von Leser, Literatur und Wissenschaft überlagerten, verschränkten und artikulierten sich Projektionen dichterischer Leidenschaft, funktionslogischer Mobilisierung, formalisierter Koalitionen, theoretischer Literarisierung

und szientifischer Übersetzungstechnik zwischen «kalter Vernunft und Gefühlskultur» (Wolf Lepenies) – sie präsentieren sich in zeitgenössischer Literatur naturalistisch «als Öffentlichkeit aufspielende deutsche Innerlichkeit» (Thomas Hollweck).

Im Kontrast zur «wahren Repräsentation» entglitten Form und Inhalt im Naturalismus den Konventionen oder «übersetzten» in scheinbar «repräsentativer» Lebenswirklichkeit das Wissen durch die Dominanz von «Bricolage-Formationen» bzw. durch den Signal-Charakter weltbewegender «Großer Kulturzwecke»: 1. Form-Bedingungen, in denen Inhalte bzw. Inhaltswechsel eine nebensächliche Rolle gegenüber der äußeren Objekt-Welt spielen, spiegeln im existenziellen Wirklichkeitsanspruch selbstvergessene Welterfahrungen oder versachlichen ästhetische Zwangsläufigkeiten wider. 2. Heterogenitäten von Form und Inhalt sind vordergründige Orientierungen einer «Wortgebrauchspolitik» (Hermann Lübbe), die durch Kontextualisierungen und Ästhetisierungen bildlicher Selbsterfindungen Erwartungen der Modernität kurzfristig erfüllen soll. 3. Im Reich literarischer Freiheit herrschen navigatorische Universal- oder Verlaufsfiguren-Begriffe der Totalemanzipation, Kompetenz und Richtungsstabilität, die mittelfristig gute Ergebnisse bis hin zur ideologischen Substantivvalenz «garantieren». 4. Positionelle Blickwinkel der «Panoramen» sind ästhetische Ermächtigungen ausgleichender Selbstregulierung, in denen Geschichtsprozesse zwar ihre Wirkung der Kontinuität verlieren, aber die «Informationsgesellschaft» durch Regulierung und konkurrierende Sehnsüchte irrationaler Lebenslehren privatisiert bzw. kollektiviert.

Jede scheinbar wissende, selektiv vermittelte «Repräsentation», die sich als naturgemäße «Form-Inhalt-Renaissance» in der Nachfolge der Antike, vornehmlich der Griechen, darböte, würde in der fortschrittsgläubigen Gegenwart zweifellos ein neues Arbeitsethos und die erfolgreiche Kategorisierung durch gezielte Intensität des Forschens für revolutionierende Zukunftsprogramme akzeptieren. Insbesondere im historischen Prozess des Bewahrens und Bewegens «pluraler Gleichzeitigkeiten» hatte das Zusammenwirken der Stilkkräfte zeitgemäße Veränderungen entwickelt, die der Analyse, der Kategorienbildung oder dem «Übersetzen» philologisches Geschick abverlangten, denn die interdependente Gestaltungsgeschichte der Erfahrungswelt kannte keinen Stillstand.

Im Diskurs des Spannungsfeldes zwischen «Heiligen Bergen» und historischen «Lebens-Baustellen» – gräkozentrisch oder hellenistisch – hätten bereits in der «Antike zwei Antwortkonzeptionen» der Menschenwürde zur Verfügung gestanden. Erinnern sie an den Logosglauben und

an eine mythisch-aufgefasste «Metamorphose», die als erkannte «*Daseinsform*» oder als aporetische Ausdruckssprache die multireligiös-pagane Gottessohnschaft Alexanders des Großen in seiner «*gesamten praktischen Lebenswirklichkeit*» bestimmte? Ritus und Mythos spielen in diesem «unlöslichen Zusammenhang» (Kurt Hübner) die entscheidende Rolle: Erstens handelt es sich um die «pagan-hellenistische [Konzeption, d. V.] in seiner Logoshaftigkeit» (Katharina Ceming) und zweitens um die Tradition der Menschenrechte, deren normative Dimension als «Wert der Menschenwürde» (Christian Thies) oder als ««Axiom der Verantwortungssubjektivität»» (Marianne Heimbach-Steins) auf der – wie Katharina Ceming hervorhebt – «orientalisch-jüdisch-christlichen» Legitimation der Gottesebenbildlichkeit beruhen würde. Sowohl die Logoshaftigkeit, gemeinhin das «kosmische Gesetz» (Katharina Ceming), als auch die Gottesebenbildlichkeit durchdrangen, gestalteten und legitimierten den Wert geistesgeschichtlicher Kriterien durch das Naturrecht.

Unabhängig vom Naturrecht haben sich seit den Renaissance, dem Humanismus und der Aufklärung neue Begründungsansätze und Fragestellungen herausgebildet, welche – wie Katharina Ceming ausführt – in «vernünftig geführten Diskursen» die Botschaft toleranter, unverletzlicher «Universalität der Menschenrechte nicht mehr metaphysisch, sondern rein empirisch und innerweltlich erweisen wollen». Das bedeutet im Aneignungs- und Translationsmodus, dass Staat, Recht und Religion im Miteinander sowohl viele Gemeinsamkeiten als auch Eigengesetzliches haben. Menschenrechte können jedoch nicht als ein «*travelling concept*» gehandelt werden, «sondern werden immer erst durch Akteure in lokale Verhältnisse und Vorstellungswelten hin «übersetzt» – enorm «strittig ist vor allem die transkulturelle Begründbarkeit der Menschenrechte», wenn die «Religions- und Gewissensfreiheit» (Marianne Heimbach-Steins) ins Spiel kommt. Entsprechend folgert Doris Bachmann-Medick im prüfenden Blick auf «Übersetzungsperspektiven» einer globalisierten Welt: «Menschenrechte entfalten ihr Potential als ein Übersetzungsproblem».

Selbstreplizierte Werte der Interdisziplinarität bedingen einerseits die von Forschern selbsterhöhte und eingeforderte Komplexität, die methodologisch und begrifflich auf gemeinsame Nenner angewiesen ist, andererseits ist Komplexität unentbehrlich, um gemeinsame Erkenntnisinteressen der Forscher im Detail zielgenauer zu klassifizieren. Aspektuierungen sog. «Gehirn-Körper-Schnittstellen» sind nicht leicht aufzuklärende Bedeutungsdimensionen, wenn ethische Fragen das wertorientierte Wesen, das auf die Welt bezogene «Subjekt» oder die «Subjektivität», am historischen

Beispiel des Biographischen unter Beweis stellen: «Schnittstellen» bzw. «Schnittstellenmengen» des Verstehens antizipieren kein Verstehen des «Ganzen», die Emphase für das Menschliche ist Ganzheit.

In der Achtung gebietenden Perspektive der Menschenwürde und Menschenrechte verschärfen sich zwischen den beiden Erkenntnispolen von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft tiefgreifende und methodensprachliche Probleme der Übersetzbarkeit: Der Innsbrucker Philosoph Winfried Löffler ist der Auffassung, während bei Materialobjekten ontologische Voraussetzungen zu berücksichtigen seien, würden Formalobjekten «Fragerichtungen» zuteil werden, die den «Gesichtspunkt der Untersuchung» bezeichnen. Damit ist die Wissenschaftstheorie, die nach Ansicht Löfflers möglichst keine «Nice-to-know-Interdisziplinarität» sein sollte, eine «Metadisziplin» (Bertold Schweitzer); denn jedes asymmetrisch verstandene «Dazwischen», das Zuständigkeiten der Disziplinen als Eigenbereiche institutionalisiert hat, wird «überbrückt» durch die «Metadisziplin», der objektive Schlüsselqualifikationen der Vereinbarkeit und Kooperation wissenschaftsintern unter dem überkommenen Fakultäts-Dach oder in teamfähigen Forschungsgruppen geschuldet sind.

Strategisch geschieht das scheinbar überzeugend, wenn das Projekt wissenschaftsextern, anwendungsorientiert und politisch kalkuliert wird, um die Praktikabilität der «*Transformation disziplinärer Orientierungen*» (Michael Jungert) in naturwissenschaftlich-ökologische Erkenntnisansprüche interdisziplinär zu «übersetzen». Das Wort «Transformation» kennzeichnet Eigenschaften transitiver Begriffe, die im wissenschaftlichen Prozess der Modernisierung sowohl durch «Begriffsäquivokationen» als auch durch sog. «Begriffsäquivalenzen» bisweilen «gemeinsame Fragen nur vor-täuschen» (Jürgen Kaube), eine scheinbare «Egalität» zwischen Disziplinen radikaliseren, Ähnlichkeiten zwischen Zuständen vorantreiben, Dramatisierungen bewusstseinsverändernd aktivieren oder Prozesskriterien nachweislich determinieren.

Die Konvergenz-Vernetzung «interdisziplinären Arbeitens» klärt mitnichten alle Gesamtwirkungen verschiedener Asymmetrien, Störfaktoren, Widerstände, Widersprüche und Schwierigkeiten, so dass ein vorherrschender «eklektischer Methodenpluralismus» (Bertold Schweitzer) für Fragestellungen und Valenzen der Methodensprache in der Sache umso mehr klärungsbedürftig ist. Sprachlosigkeit erweckt oft den Eindruck, als habe die Kohärenz der «Gleichgültigkeit» den Wissenschaftlern für Aufgaben interdisziplinärer Ziele seit langem grünes Licht gegeben. Inhaltlich fragwürdig ist dennoch das «Wie» gedachter Integrationsleistungen, weil Maßstäbe des



Wissens sowohl den interdisziplinären Umgang durch «Weltenbummler, Importeure, Migranten» (Rüdiger Zill) als auch in gemeinsamer Begrifflichkeit vordergründig arrangieren. «Wissenschaftsjenseitige, weltanschauliche Vorentscheidungen» sind Löffler zufolge gar kein «wissenschaftliches Desiderat», um beispielsweise das biblisch-literarische «Höhen»-Thema «Heilige Berge» grenzüberschreitend, methodensicher und ganzheitlich zu organisieren. Wissenschaftsdiesseitige, weltbewegende und wahre «Berg-Desiderate» – wie Gehalte des Menschenbildes, des Rechts, der Wahrheit und analoger Verhaltensweisen – qualifizieren dagegen Zielsetzungen, die möglicherweise zur wissenschaftsinternen Relevanz reflektierter Interdisziplinarität mithilfe innovativer Blickwinkel, spezifischer Überblicke und kreativer Präzisionen zur wechselseitigen Erhellung anregen.

Marktüblich agieren Wissenschaftler beziehungsreicher Disziplinen zum einen und Politiker aller Parteien zum anderen ohnehin wie metadisziplinäre Sprachregler, die eine «Kommunikation mit praktischen Zielen» (Umberto Eco) akkommodieren, vereinfachen und beherrschen. Intentional wie strategisch vernetzen sie Neologismen, Komposita, Eklektizismen, Adaptionen, Schlag- und «Plastikwörter» in der «Sprache einer internationalen Diktatur» (Uwe Pörksen), die in der Menschliches absorbierenden Sprache der Zeitdiagnose dazu dienen, zur «Präsenz der sprachlichen und außersprachlichen Substanz rein funktional» (Umberto Eco) vereinheitlicht, plakativ, allgemeingültig und zwingend konsumtiv beizutragen.

Interkulturelles «Übersetzen» und «Übersetzen» entwickeln inner- wie intersprachliche, imagologische, imagotypische, semantische oder intersemiotische Translationen des Wesentlichen, verschmelzen einander und verändern sich eklektizistisch durch die Kontextualisierung, aber differenzieren und relativieren zugleich religionspolitische zentrale Aspekte. Metaphorische «Flussüberquerungen» verbildlichen nicht nur ein furchtloses Distanz-Verhältnis zur Realität, sondern auch das gelassene Bewusstsein als «Überlebenskunst»: Sie reicht vom «Schiffbruch mit Zuschauer» (Hans Blumenberg), über Nietzsches «feine Schweigen», das Goethes nachgeholte «Imagination» angesichts der Besichtigung des Jenaer Schlachtfelds im Mai 1807 in antiker Anspielung non-verbal ausgedrückt habe, bis zu Goethes Reflexion auf dem «festen Felsen». Bei ihm, dem Beobachter, hätte die Besichtigung wie beim Schiffbruch auf dem Meer keine Regungen hervorgerufen. Hans Blumenbergs abschließender Kommentar: «Fortschritte wie Untergänge hinterlassen dieselbe unberührte Oberfläche», habe Goethe im «Verhältnis von Geschichte und Natur» beurteilt. Aus moderner Sicht ist diese literarische Regungslosigkeit entweder stilisiert oder monströs,



weil Leiden, Sympathie oder Empathie im gefühllosen Realitätsverlust keinen Ausdruck finden. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert – wie 1859 in Solferino – sollten Schlachtfelder grundstürzende Erfahrungen in Europa hervorrufen.

Goethe hatte sich nach Blumenbergs Aussage noch auf das lukrezische Gleichnis des antiken Dichters zum «Schutze *seiner* Geschichte vor der Geschichte» berufen. Geschichtsphilosophisch selbstredend scheint Goethe seine sozialpolitische Sinngebung des Gleichzeitigen, die bürgerliche Existenzgründung und Eheschließung mit Christiane Vulpius am 14. Oktober 1806 einerseits und andererseits der revolutionäre Erfolg Napoleons in der Doppelschlacht am 14. Oktober 1806, die zur Ablösung feudaler Verhältnisse führte, als Weichenstellung seiner Selbstaussage für die Zukunft in den Blick genommen zu haben. Weisen Goethes kleines Selbstbild und Napoleons großer Schlachtenerfolg funktional vergleichbare Wirklichkeiten auf? Die epigonale Interpretation zwischen persönlicher Verarbeitung und historischer Realität ist an Goethes «Größe» gebunden. Oder ist eine Zeitenwende gleichsam ein Anlass zwischen Himmel und Erde, Menschliches und Politisches sowohl im subjektiven Positionswechsel beider Aspektuierungen als auch aus der objektiven Sicht des Historikers im «*Geist der ewigen Revision*» (Hans Blumenberg) zu begutachten?

Im direkten Bezug von Vater «Kronos» und Sohn «Zeus» war es der generationsspezifische Wandel, auf den Pindar offenkundig anspielte: «Der Abstieg in der Ordnung der Zeit ist ein Aufstieg in der Wertordnung» (Michael Theunissen). In Pindars Ode der «siebten Olympie» steht die Geschichte unter dem «Vorzeichen einer Verstricktheit der Sinne», so dass sie «eine von Menschen gemachte und erlittene» Geschichte ist: Götter wenden aber das «Unheil in Heil um» – Apollon weist dem Ratsuchenden den Weg nach Rhodos, damit ruht auf Rhodos nicht nur der «Segen der Götter», sondern die Rhodier sind «Stellvertreter für alle Menschen». Diese «Wende» wird am Horizont vom aufscheinenden Gold signalisiert: «Die hellgelbe Wolke, aus der Helios es auf Rhodos regnen lässt, kontrastiert mit der dunklen Wolke des Vergessens» (Michael Theunissen).

Nach Theunissen sollen Menschen wissen, dass «ein Gott die Macht hat, den Bann des Fehls zu brechen und sie aus ihren Verstrickungen zu lösen». Wolfgang Schadewaldt erwähnt in diesem geistigen Zusammenhang die Triade von «Sonne, Gold und Glanz des Sieges», deren Einheit wesentlich im «goldglänzenden Sonnengott» assoziiert wird. Die Metapher von Gold und Glanz ist in der genannten Ode überall präsent: Erhöhte Symbolkraft bekommen «Goldregen» und «goldene Schneeflocken». In Pindars

Oden-Vergleich mit der «massiv-goldenen Schale» veranschaulicht die Gold-Metaphorik göttliches Glück und bestimmte «lichtvolle» Sinnträger: Aufgang und Niedergang der Sonne versinnbildlichen den «Tag», der dem glänzenden Gold gleicht. Der «Tag» ist ein «Sonnenkind» oder ein «*Zeus-kind*», «Apollon ist der Goldhaarige» und «Helios» ist den «*Sterblichen leuchtender Gott*». Ihm zufolge tauchte Rhodos aus dem Meer empor «zum lichten Äther». Theunissen folgert: «Die Meergeburt der Insel ist auf gewisse Weise die Geburt des Sonnengottes selber, und die bringt das ans Licht, dem alles Geschehen zustrebt».

Die sinntragende «Dreiheit von Sonne, Gold und Sieg» entspricht Pindars Stufung «Götter, Heroen und Menschen», denn das Dunkel ist die «Vergänglichkeit des Lebens und der Sterblichkeit», aber die «hell erleuchtet Höhe» ist die des Himmels, des Olymps oder ganz schlicht ein «Wohnsitz der Götter». «Heiliger Berg» bedeutet das «Fortleben nach dem Tode» für die «Gruppe der Seligen» auf der «Insel», dem «Berg» im Meer: Das sind «die Könige, die Sieger und die Dichter» (Wolfgang Schadewaldt). «Sieg» ist somit eine «Fügung der Götter, etwas, das von oben wirkt und dem das andere von unten entgegenkommt» – «Sieg» ist für den «Sieger» das Höchste, der «Gipfel menschlichen Seins» (Wolfgang Schadewaldt). Vom religiösen Aspekt aus, in dem «Pindar wirklich ein Vorläufer Platons» (Wolfgang Schadewaldt) ist, bleibt das Sich-Begegnen des Göttlichen und Menschlichen offen, ein unvorhersehbares Gelingen. Ebenso ist die Annäherung von Platonismus und christlichem Weltbild weder mythenanalytisch noch geoffenbart zu verstehen, eher als eine Welt des Werdens und Vergehens. Angenommen, daraus sollte sich dennoch so etwas wie eine Einheit bilden, dann wäre sie einerseits nahe dem Himmel, dem Raum des Unvergänglichen, andererseits würde sie sich verdichten im Bild vom Glanz Gottes – als Zeichen der «Halo-Phänomene» (Harold A. Drake) und Sol-Symbolik. Das ist die Bildsprache vorrationaler Naturanschauung und menschlichen Begreifens: Die Sprache behält einen religiös-poetischen Glanz, weil sie more humano den Vergleich notwendig evoziert. Dagegen würden objektivierte «Übersetzungen» am liebsten in einheitlichen Sprachmodellen des Wissens die «prinzipielle Weltlichkeit von Natur und Geschichte» verplanen. Nachdrücklich, pointiert und zutreffend begrenzt Hans Weder die absolute Konstruktionseuphorie: «Welchen Sinn aber hat es, vom höchsten Gott zu reden, wenn die Vernunft die höchste Richterin auch über diesen Gott ist?»

Konstantin hatte nach der vierten Tetrarchie (313–324 n. Chr.) im «Osten», in «Nova Roma», anlässlich der «imperialen Repräsentation» für die «Gründungsfeierlichkeiten von 330» das ideale Zentrum des «Forum

Constantini» dem neuen Helios vorbehalten. Monumental, zentral und sichtbar war nach Osten das Bildnis einer «Helios-Statue» (Rudolf Leeb), des nackten Kaisers Constantin, ausgerichtet, das als goldglänzende Spitze die hochragende Porphyrsäule krönte. Zeitgleich zum Christentum hatte sich im römischen Sonnenkult eine Religion des Henotheismus entwickelt, eines aus dem religiös Begrenzten entwickelnder Monotheismus, mit der machtvollen Betonung des vorherrschenden Sonnengottes, gegenüber den anderen Göttern, die dadurch bedeutungsloser geworden waren. Ein «unbedingter Absolutheitsanspruch», ein christliches «Nova Roma» als «Konstantinopel» mit einer christianisierten Reichsbevölkerung zu schaffen, erschien in dieser «antiken Realität» (Klaus M. Girardet) mit schätzungsweise 90 bis 95 % Nichtchristen der Reichsbevölkerung «kaiserpolitisch» wie das kollektive Richtmaß einer «gläubigen» Zielvorgabe. Dass die programmatische Einheitlichkeit anfangs weder für den einfachen Gläubigen noch für den scharfsinnigen Theologen selbstverständlich war, die Paulus als «Initiator der paradigmatischen Wende» (Hans Küng) in der so genannten «*Durchdringung* von hellenistischer Rationalität und christlichem Glauben» (Silvio Vietta) verkörpert haben soll, entspricht vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert n. Chr. dem Attizismus einer «zweiten Sophistik» (Ernst Robert Curtius) griechischer Menschen- bzw. Weltbildung, Weltsicht, Weltsprache und Rhetorik.

Hellenistisches Geistesgut bestimmte ein weites integratives Handlungsfeld des römischen Reiches, dessen Erkenntnis die wissenschaftliche Strukturierung der historischen Aspekte für Paradigmen, Analysen, Theorien und Methoden präzise Kenntnisse der Fragestellungen voraussetzt. Das historische Spektrum reicht von völliger Ablehnung, von der Kritik bis zur völligen Hinnahme, alles wählbare Potenziale topologischer Daseinsbedingungen und Denkformen: Mit dem einleitenden altbekannten Bescheidenheitstopos beginnt im Allgemeinen die «Betonung der Unfähigkeit, dem Stoff gerecht zu werden» (Ernst Robert Curtius). Im Besonderen seien Topoi zudem rhetorische «Fundgruben für den Gedankengang», die primär auf Bibelworte bezogen, einen verborgenen und magischen Sinn enthalten, der letztlich gegen «jede Tendenz zur Ideologisierung» (Jörg Frey) vorbeugen sollte.

Der Vorgang der Bibel-Allegorese, der dann im 12. Jahrhundert im Wesentlichen abgeschlossen war, bewahrte die Mitwelt spätantiken Kulturguts, weil die griechische Kultur- und Literatursprache nicht nur im antiken Christentum maßgebend war: Das «messianisch, universalistisch ausgerichtete» Christentum ist «bleibend auf das Gespräch» mit dem Judentum bis heute angewiesen – darin kommt eine «Integrationsfähigkeit» und

«unablösbar» eine der «größten Stärken des christlichen (wie schon zuvor des israelitisch-jüdischen) Glaubens» (Jörg Frey) zum Ausdruck. Das «Judenchristentum der frühen Jahrhunderte», das bis zum vierten Jahrhundert ein «langes Sterben» erduldet, bot zwar den Christen einen «vieltimmigen Chor von Meinungen», aber «ihr Glaube an die Einheit von mosaischem Gesetz und christlicher Erlösung starb eines einsamen Todes» (Werner Dahlheim). Den «Siegeszug der offiziellen Kirche in den Grenzen des Imperiums» (Werner Dahlheim) konnten sie letztlich nicht mehr beeinflussen, denn Inspirationen miteinander konkurrierender Christengemeinden und etablierter Klerikerhierarchien sowohl im «vernetzten» schriftlichen Gedankenaustausch als auch in der Mündlichkeit spätrömischer Kultur waren entscheidender. Nicht zu vergessen ist der hartnäckige Rigorismus des «Donatistenstreits» und des «Arianischen Streits», aus dem sich ein staatskirchlicher Dogmatisierungsprozess normativer Verfestigung entwickelte.

Im Blick auf das römische Heer stellt Althistoriker Raimund Schulz fest, dass dort wegen der disparaten Religionsverhältnisse ein «behutsamer Umgang mit Christen und Nichtchristen» notwendig erschien. Die «Soldatenfrage» (Christian Schulze) wurde erst nach 170, als die Zahl der Christen anzusteigen begann, zum Problem des Militärdienstes. Umso größer beeinträchtigt die Hypothese von dem übermächtig hohen Anteil der Nichtchristen methodisch jede interdisziplinäre oder christentumszentrierte Rekonstruktion des sozialen Spektrums. Vermutungen erleichtern weder Wege zu einem repräsentativen Querschnitt einer Gemeinde noch vermitteln sie Vorstellungen von existentiellen Verhaltensweisen und Entwicklungsstadien im Einzelnen, schon gar nicht eine von der Sozialstruktur der römischen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit. Angesichts des krisenbedingten Zustands stellt sich auch die Frage, ob die städtische Armut bedrückender war als die Armut auf dem Lande. So hatte Konstantinopel seit dem vierten Jahrhundert den ländlichen Exodus in die Stadt mit einer hohen Zahl von Armen, von gesunden und kranken Bettlern zu bewältigen.

Was verifizierte im Glaubensverständnis des 3. und 4. Jahrhunderts kirchenrechtlich eine repräsentative, frühchristliche Gemeinde – insbesondere als eucharistische Gemeinschaft, die eine lokal, regional oder reichsorganisatorisch «vorgegebene soziale Einheit» (Georg Schöllgen) lebendig verkörperte? Sicherlich war es der menschlich gewordene Gott, die Jenseitserwartung und die Hoffnung der Auferstehung, in denen sowohl die Einzigartigkeit als auch Lebensbestimmung des Glaubens von Gott, der Welt und den Menschen zum Ausdruck kam. Gemeinde-Gefährdungen der Existenz, der Mission und des Heilsauftrags mobilisierten im

Ernstfall Verteidigungs- und Gewaltstrategien. Besonders Berufsverbote in der «*Traditio apostolica*», zusammengestellt im frühen 3. Jahrhundert, wurden genauestens nach «Verbindlichkeitsgraden» (Christian Schulze) differenziert: Während Bildhauer und Maler keine Götzenbilder anfertigen durften, sollten Lehrer von ihrem Beruf ablassen. Weitaus schärfer bezogen sich Berufsverbote u. a. auf Bordellbesitzer, Zuhälter, Prostituierte, Strichjungen, Schauspieler, Zirkusartisten, Wagenlenker, Wettkämpfer, Gladiatoren, Tierkämpfer, Götzenpriester, Statthalter, Magier, Sterndeuter, Wahrsager oder Scharlatane. Dieser Rigorismus in der christlichen Frühzeit, der sich primär gegen Götzendienste aufnahmefähiger Katechumenen richten sollte, lockerte sich bald und führte zu Konzessionen, die dem Leben in der Gemeinde und der Freizeitgestaltung größere Chancen eröffneten.

Begrifflich konturiert der Terminus «Spätantike» keine «Verfallsform» oder als «Untergang des Römischen Reiches» einen «Kulturbruch» (Silvio Vietta), sondern viel mehr die «Eigenständigkeit und das Gewicht einer eigenen Epoche» (Martin Wallraff), die aus der religiösen Renaissance des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts und den Perspektiven der Antike wirkmächtige Kräfte zur Geburt einer anthropotheologischen Perspektive der zukünftigen christlichen Welt entwickelte: Was in den spätantiken poetischen «Spiegeln» der sprachlichen Kunstwerke den philologischen Bildungsschatz bewahrte, waren römisch-griechische Kulturwerte, die in der Erfahrungswelt religiös-ökumenischen Sinns universale, apologetische, lehrreiche und verehrungswürdige «Berg»-Inhalte integrierte, wie sie der «*adventus Christi*» als «*veritas ipsa*» (Vinzenz Buchheim) repräsentierte.

Als einer der wenigen unter den Gebildeten habe der Kirchenschriftsteller Laktanz (250/260–nach 317 n. Chr.) zwar die Kugelgestalt der Erde abgelehnt, aber wie ein «christlicher Cicero» (Pico della Mirandola) in seinen «*Divinae Institutiones*» (304/313 n. Chr.) pagane Leser angesprochen. Er lieferte ihnen im analogen Sinn eine Alternative – dem dreiphasigen Verlauf der «virgilischen Weltalterlehre (goldene Zeit – Verlust – gesteigerte Wiederkehr)» schien das inhaltlich «grundverschiedene christliche Weltmodell (Paradies – Verlust – beginnende Wiederkehr mit Christus)» monotheistisch zu entsprechen: Tugendhafte Gerechtigkeit (lat. «*iustitia*»), gebunden an die Einhaltung der göttlichen Gebote und die Gottesverehrung, wurde dem römischen Staatsverständnis als expansive «okzidentale Rationalität» immanent und vom kirchlichen Ritus her synonym für «*fides*». Zur Wandlung des Denkens und Glaubens kam indes ein Entwertungsprozess, in dem die griechische und römische Mythologie sowie die Heldensage verblassten, denn an die Stelle entwerteter Musen in der

Bedeutung religiöser geistiger Prinzipien traten literarische Kräfte christlicher Kontrastierung. Der Bischof und Schriftsteller Paulinus von Nola (um 353–431 n. Chr.) manifestierte die Transzendenz Gottes durch seine innere Präsenz, indem er den altjüdischen und rabbinischen Topos von der «schechina» (hebr. «š<sup>c</sup>kinā») Gottes, der «Einwohnung Gottes im Herzen» (Jürgen Stilling) wählte: «Die Christus geweihten Herzen verschließen sich den Musen und Apoll» («Negant Camenis nec patent Apollini, Dicata Christo pectora», X. Buch 21: Ernst Robert Curtius).

Wie im paganen Sonnengleichnis Platons (*Politeia* VI, 507b–509d) die Sonne als Lebensquelle des Lichts, des Guten und des Ganzen ähnlich dem kleinen «strahlenden Auge» oder dem «sonnenhaften Auge» (Albrecht Dihle) teilhaftig war als Lichtquelle der Seele, der Innerlichkeit und göttlicher Wahrheit, wird diese Analogie von Auge und Sonne (hebr. «šāmāš») im alttestamentlichen «Angesicht» vorbildlich «übersetzt» in den «geistigen Zugang zum Innersten der Seinsordnung». Die Wahrnehmung des «Großseins» (hebr. «gādōl»), des «Gewaltigen» (hebr. «'addir»; aram. «rab») und das Wesen charismatischer «Ausstrahlung» akklamieren die orientalisches-hellenistische Gottesprädikation, gemeinhin ein theologisches Schlüssel-Phänomen, deren Wortfigur «pars pro toto» wie «Auge» (hebr. «'ajin»), «(Fels-)Berg» (hebr. «šūr»), «Herz» (hebr. «lēb») und «Elfenbeinturm» in der Welt der Menschen inzwischen zu Bedeutungskonstanten und Generalmetaphern geworden sind. In den Evangelien sind sie Gestaltungskräfte im Sinnkreis von Kreuzesgeheimnis und «Auferstehungschristologie» (Johannes Auer/Joseph Ratzinger): Die personale Wirklichkeit des Kosmokrators Christus verpflichtet nicht nur die gegenwärtige Arbeit an der Eschatologie, sondern das konkrete Zusammenwirken der Perspektiven, das von innen her die weltüberlegene Integrität von Personsein und Gemeinschaft vertieft.

Ohne den Renaissance-Paganismus impulsgebend zu erwähnen, beschreibt Albrecht Dihle eine direkt «von Empedokles bis Goethe reichende Sequenz», als würde diese Sequenzialität wie in hegelscher «Durchgängigkeit» den Gedanken ausdrücken, im «sonnenhaften Auge» werde «nur Gleiches durch Gleiches erkannt». Gottes Auge bleibt in der Tat nichts verborgen, denn es ist allgegenwärtig. Die monotheistische Gottesvorstellung oder die polytheistische Götterwelt erfordern Fragen auf die Augenmetapher hin, die weder frei ist von Differenzverwischungen noch «gezielte Durchmischungen der politischen und theologischen Sprache» (Michael Stolleis) zu verhindern vermochte. Dihles «Sequenzialität» ist genau genommen eine Koordination zwischen Empedokles und Goethe, die im Einzelnen

nicht schlüssig ist: Goethe bleibt im Leben und erweitert seine Weltsicht. Philosophisch ist für Stolleis das «Auge die Generalmetapher der Wahrnehmung», denn das «offenbar sehr alte griechische Sinnbild vom ›Auge der Gerechtigkeit‹ (dikes ophtalmós) wurde im 4. Jahrhundert n. Chr. von Ammianus Marcellinus aufgenommen, der vom ewig wachenden Auge der Gerechtigkeit (Quia vigilavit Justitiae oculus sempertinus)» gesprochen hat. Hervorzuheben ist jedoch ein entdeifiziertes «Großstrahliges Auge», das – weder «durchgängig» (Hermann Wein) noch in einer «Traditionslinie» (Michael Stolleis) – in der Antike durch die «Sehstrahltheorie» (Barbara Duden) schon differenziert wurde. Im «langen Mittelalter» hat die «Renaissance» um 1500 – bezogen auf die «Mode hieroglyphischer Ornamentik» und auf das erste «Lexikon von Hieroglyphen» (Manfred Schneider) – das Wort «Auge» in «dynamischer Wechselbeziehung» (Hermann Wein) von «äußerem» «Sehen» und innerem «Schauen» bis ins frühe 17. Jahrhundert aktualisiert – gemäß dem Willen der Menschen, den Geheimnischarakter der Religion und alle Rätsel der Natur und Kultur aufzuklären. Menschliche Augen brauchen «Gottes Licht» zum «Sehen» (lat. «sequi») oder sie versinnbildlichen das «Worterkennen» (Udo Kern) als «Gottesgeburt in der Seele» bzw. die «Geburt» von «Wort und Wahrheit» als innere «Schau». Dann ist «das zeitlicher Wandelhaftigkeit und Mannigfaltigkeit unterworfenene menschliche Wort [...] nicht vollkommenes Wort, sondern [im Mittelhochdeutschen, der Verf.] *bezeichnunge des wortes*» (Udo Kern).

Philosoph Hermann Wein hatte Hegels dynamische «Augen-Gleichheit» mit einem «passenden» Beispiel des Theologen und Philosophen Meister Eckhart (1260–1328) ausschließlich in seinem Sinne der Aneignung «übersetzt». Allgemeines würdigt die Eckhart-Predigt 12 und 13: «Mein Auge und Gottes Auge, das ist *ein* Auge und *ein* Sehen und *ein* Erkennen und *ein* Lieben». Dann folgt Genauerer in Predigt 13: «Gleichheit aber ist nicht Eins» bzw. «Es gibt nur Einssein in der Ewigkeit, nicht Gleichsein». Christologisch ist «Eckharts Worttheologie» das Zentrum, das «*verbum dei*» (Udo Kern) in der Einheit von Wort, Wahrheit und Wesen. Diese emphatische Tatsachen-Richtigkeit ist wichtig: Bei aller Immanenz muss die Transzendenz Gottes gewahrt bleiben, denn «Eins als Eins ergibt keine Liebe», es sei denn, «dass sie von Zweien als Einem ausfließt und entspringt». Dann zieht die «hinreißende Kraft des Geistes» die «Seele so unwiderstehlich hinauf in die Einheit, in das Herz der Gottheit, wie die Sonne den Lebenssaft aus der Wurzel in die Krone des Baumes» (Raphael Oechslin). Im naturalistischen Verständnis entspricht dagegen das «Auge» einem Objektiv, das zwar eine



optisch wirkliche Abbildung eines Gegenstandes wiederholbar produziert, aber Menschen von ihrer Wahrnehmung her nicht – selbst wie mit dem Wort «Augentier» – in die Lage versetzt, als würde die menschliche Vorstellungswelt für alle gleich rekonstruierbar sein. Wesentliches würde selbst dem inneren Auge dunkel bleiben – nur als mechanisch-objektiviertes «Ersatz-Auge» übersetzt es eine verbindliche und überprüfbare «öffentliche Sehweise» (Paul Virillio). Von dem ersten «Wort Gottes des Vaters», das alle Worte vollkommen und «ursprünglich bestimmt», ist «Gottes Auge» ein «eigenes Wort» (Udo Kern), kein instrumentales Mittel wie das Wort «bezeichnungen» des Mittelhochdeutschen ausdrückt.

Jan Assmanns «funktionale Äquivalenzen» in «Moses der Ägypter» betreffen einerseits die Solarität und andererseits ihre «Übersetzbarkeit», weil Assmanns vorgegebene Kohärenz determiniert: «Der Sonnengott der einen Religion ließ sich leicht dem Sonnengott der anderen Religion gleichsetzen, und so weiter [!]. Jede Religion wäre dann – in Anerkennung einer «Differenzverwischung» – auch eine «Gleichsetzungs»-Projektion ihrer respondierenden Wahrnehmung im Auge des Beobachters. Den «Glauben an die *Auferstehung*» erklärt Albert Champdor mit dem «Gang der Natur» und dem täglichen «Aufgang und Untergang der Sonne»: Der Tod ist eine «Rückkehr zum Urzustand und ein neues Geschaffenwerden» oder «alle Toten werden wiederauferstehen, so wie jeden Morgen aufs neue die Sonne aufersteht». Der intensivierte Gleichlauf dieser Bildlichkeit wäre der Tod – als Antizipation, Intentionalität und Sequenzialität. Eugen Drewermann unterstreicht damit die «harmonische Perspektive der ägyptischen Religiosität» und den «Analogiegedanken zwischen Diesseits und Jenseits». Ebenso ist die Sonnennatur des Menschen in Drewermanns Überlegungen nicht jüdisch-christlich «entdeifiziert»: «Auf diese Weise gilt die Seele der Sonne als identisch mit der Seele des Menschen, und der Mensch selbst ist in seinem ganzen Wesen nach sonnenhaft *und daher* unsterblich». «Tiefenpsychologisch» ist er allerdings der Auffassung, die Verbindung zwischen Göttlichem und Menschlichem verwandele sich dem Ägypter niemals in jene Kampfpolarität oder in jene gleichmachende «Theomachie», als welche die spätjüdische Apokalyptik die menschliche Geschichte beschreibe».

Die Bildsprache des sonnenhaften «Lichts» enthält im jüdisch-christlichen Kontext – was nicht überrascht – innere wie äußere Wortprägungen. Moses ist ««Offenbarungsmittler»» (Christoph Dohmen: Ex 34, 30), da die «Furcht der Israeliten aufgrund des «strahlenden Angesichts» des von JHWH zurückkehrenden Mose» sichtbar, segnend und von respondierender



Wirkung sein sollte. Das «Strahlen seines Gesichtes» veranschaulicht insofern die heilbringende «Nähe Gottes bei seinem Volk», denn als Mose eine «Decke über sein Gesicht» gelegt hatte, wahrte er – wie in orientalischer Gewohnheit der Kultmaske – die Offenbarungsvermittlung, jetzt unter der «Decke» in «identitätsbildender Abgrenzung»: Die «Decke» entspricht dem «verhüllten Antlitz» (Christoph Dohmen: 2 Kor 3, 16–18), einem Bildort, der den Bund mit dem Himmel verkörpert. Das nicht sichtbare Gesicht ist keinem Rollenwechsel analog, sondern konkretisiert «seine ihm eigene Mittlerrolle» als das «Eigene und Besondere der Mose-Offenbarung», das «es dem Profanen» (Christoph Dohmen: Ex 34, 27–35) – wie gesagt – durch das «Verhüllen» entzieht. Dieses «Sonderverhältnis» veranschaulicht nicht nur den «Widerschein der Gottesbegegnung» im Gesicht als «Herrlichkeit Gottes», sondern insbesondere die «Doppeldeutung» des Verbs «strahlen» (hebr. «qaran»; Hörner haben, tragen oder bilden) und des Primärnomens «Horn, Strahl» (hebr. «qéræn») intendiert im Auge das «Sehen» als etwas unbegreiflich Vorentworfenen: Das Verb «strahlen» als «hapax legomenon»-versinnbildlicht ebenso wie das Nomen «Strahl» aktiv Majestätisches und Heiliges. Im Vorgang des «Verhüllens» vollzieht sich dasjenige, was später Luther in Christo «enthüllt» sieht. Christoph Dohmen ist überzeugt, dass «Luthers Übersetzung» im Unterschied zur Einheitsübersetzung zutreffend ist: «Die Hülle ist eine Decke, welche in Christo aufhört».

In der Kunst wird Mose seit dem 12. Jahrhundert n. Chr. «mit Hörnern» abgebildet. Christoph Dohmen ist der Auffassung, dass in den «Hörnern» schon «sehr früh eines der ikonographischen Erkennungsmerkmale des Mose neben den Gesetzestafeln» zu sehen sind. Die Übersetzung der «Vulgata» hatte das hebräische Verb «strahlen» («qaran»), welches nach dem Gesetzesempfang (Ex 34, 29) bei Mose – im Verlauf des Bergabstiegs – ein von ihm nicht bemerktes «Strahlen seiner Gesichtshaut» (Christoph Dohmen: Ex 34, 29–33) hervorbrachte, statt durch ««*facies coronata*» mit ««*facies cornuta*»» wiedergegeben. Reaktiviert bzw. wiederbelebt dieser Tatbestand ganz bewusst eine etymologische Alternative, etwa eine semantische Deutungsverschiebung oder einen intendierten Übersetzungsmodus, der aus dem «strahlenden» Antlitz ein ««gehörntes»» Angesicht des Mose entstehen ließ? Michelangelo Buonarroti (1475–1565) hatte in der Zeit von 1513 bis 1526 seinen Mose in «S. Pietro in Vincoli» (Rom) mit Hörnern dargestellt, während Marc Chagall (1887–1985) in seiner ikonographischen Vermittlung wahrscheinlich seine «unentschiedene» Wahl zwischen Hörnern und Lichtstrahlen traf.



Abbildung 3: Moses von Michelangelo Buonarroti, Grabmal für Julius II.,  
San Pietro in Vincoli, Rom. Bildkarte (Ausschnitt): Privatbesitz

Die variable Vielfalt des griechisch-römischen Renaissance-Paganismus beeinflusste offenbar die «Metaphernwelt monotheistischer Religionen» (Michael Stolleis), die glaubenstypisch, aussagekräftig und handlungsorientiert das Wissen ägyptisch-jüdischer Traditionsströme voneinander abzugrenzen vermochte, indem – die «Unterscheidung zwischen bildspendendem und bildempfangenem Feld» (Harald Weinrich) beachtend – kultische Handlungen den jüdisch-christlichen Geheimnischarakter der Augen- und der Herz-Metapher gewahrt sowie den der Herz-Emblematik visualisiert haben: «Bildempfangenes Feld ist ‹Sprache›» (Harald Weinrich). Inhalte der komplexen Bildkompositionen in der Bibel belebten das Interesse an Ägypten, das in der alttestamentlichen Theologie die Gottesvorstellung des allwissenden, fürsorglichen, gerechten und «stets wachsamem Herrschergottes» (Ps 121, 4) beeinflusst haben soll: «Der ägyptische Gott-König, Osiris, dessen Hieroglyphenzeichen ein Auge ist, galt als Muster [!] der Gerechtigkeit» (Michael Stolleis). Rationale «Muster» der Moderne sind begriffliche Abstraktionen, die das Naturhafte nicht unbedingt erfassen, wenn es heißt, sein Wesen sei «‹geheimnisvoller als das aller anderen Götter›» (Arne Eggebrecht) gewesen. Das «sonnenhafte Auge», seit der Renaissance dargestellt mit Strahlenkranz und Dreieck, schien indes die ägyptische «Einzigartigkeit» (Erik Hornung) seines göttlichen Auges innerhalb der Gottesgestalten und der Königstheologie zu dogmatisieren.

Kritischer Rationalismus urteilt in schwierigen Fragen aus vorsichtiger Distanz: «Einzigartigkeit» würde sowohl den pharaonischen Geburtsmythos der Gottessohnschaft als auch den der «Götterkinder» aus der ägyptischen Spätzeit (713–332 v. Chr.) im Zusammenhang der griechisch-römischen Zeit überliefern. Beide Mythen haben in den kritischer zu beurteilenden «historischen Beziehungen zwischen Israel/Juda und Ägypten» (Bernd U. Schipper) nach Auffassung von Arne Eggebrecht die «Geburtserzählung Jesu mit beeinflusst». Dieses Arrangement handlungsorientierter «Sequenzialität» wirkt wie eine kohärente, bewusst verführerische «Beeinflussung», weil jede Generation alte Texte und Verstehensprozesse durch die «Übersetzungs»-Brille der eigenen Zeit sieht. Sakrale Bilder sind der Bibel durch Gottes Sprache gestiftet worden, so dass «Kulturbarrieren» aufgrund wertender Stilschichten der Sprache und Worte gewissermaßen vorgegeben waren. Kultur- und Sprachmischungen würden zudem Werte in Formen der Mischungen bzw. Verschiebungen problematisieren, würden verwirrende Konnotationen herausfordern oder letztlich vergleichbare Lebenserfahrungen verfremdend «beeinflussen». Was bedeutet eine

derartige «Gemengelage» trinitätstheologisch für Gott, Vater und Sohn? Das «Vaterbild» in seiner Gottbezogenheit ist sowohl für den «erstgeborenen Sohn» (Lk 2, 7; Ex 13, 2.12) vorentworfen als auch für die mitmenschliche «Auferweckung» (Joseph Ratzinger), für die Unsterblichkeit der «Person», eine Tat Gottes: Darüber entscheiden jeweils sakrale Komponenten einer zeitbedingten seelischen Gefühlsaura mit. So verweist der Begriff «Gottvater» als «Gottesliebe» auf die intensivierte «Manifestation elterlicher Liebe» (Birgit Stolt). Damit ist sie ein Sprachbild der historischen Glaubenswirklichkeit, das Neues impliziert und als Unvergleichbares im verwandelten Wesen der «Auferweckung» – nämlich in der Einbeziehung des Dialogs mit dem Schöpfer – fortbesteht. Eine «Differenzverwischung» würde Gottes Offenbarung diametral widersprechen und die «Macht der Negation» herausfordern, damit im interreligiösen Vergleich normative Leitmotive des christlich Eigenartigen nicht camoufliert würden: Nach dem Aufstieg des Osiris zum königlichen Totengott – schreibt Eggebrecht sachgemäß – umgaben ihn chimärische Helfer, «hunde- oder schakalgestaltige Totengötter», die als «Caniden» (Hundeartige) bezeichnet werden.

Die Entzifferung der Hieroglyphen im Jahr 1822 hatte Folgen: Sie hätte sowohl den «Durchbruch zu einer Entzauberung der ägyptischen Kultur» verursacht als auch zu einem Beginn, den Jan Assmann 1997 als «Ägyptophilie der Aufklärung» bezeichnete, verholfen. Für die «Ägyptophilen der Renaissance» habe Ägypten als «Argument für den Nachweis» gedient, «dass alles mit allem zusammenhing und vereinbar» gewesen und «alles aus einem gemeinsamen Ursprung göttlicher Weisheit hervorgegangen» sei. Auch wenn Keilschrift und Hieroglyphen erst im 19. Jahrhundert entschlüsselt und «übersetzt» wurden, liegt die naturrechtliche «Adaptionsthese» nahe, dass im rabbinischen «Auge für Auge» (Ex, 21, 23–25) das Wiedervergeltungsrecht als Talionsformel (lat. «ius talionis») den Schadensersatz regulierte. Rechtssetzungen des babylonischen Königs im «Codex Hammurapi» (1792–1750 v. Chr.) sowie ägyptische Deutungsrituale des Osirismythos könnten regulativ in Betracht gekommen sein. In der Psalmensprache, die Anrufe Gottes mit menschlichen Augen versteht, bediente sich Israel der Wendungen, die analoge Vorgänge am Hof und im Kult von Babylon bestimmt haben. Grundsätzlich waren aber jüdischer Abgrenzungs- und Selbstbehauptungswillen der Macht und dem Treuebeweis ihres «einen» Gottes gegenüber verpflichtet. Antike Herrschaft aus jüdischer Sicht begründete sich wie in Babylonien und in Ägypten durch menschengestaltige «Götter der Fremde» (Gen 35, 2.4; Ri 10, 16; 1 Sam 7, 3), Mythen, Mächte, Gewalten und Würde königlicher Macht, in der sich sowohl Weisheit,

Gerechtigkeit und Kräfte polytheistischer Offenheit manifestierten als auch das Chaos im Ordnungsdenken durch «Fremdgottheiten» diszipliniert wurde. In der gestaffelten Audienz beim Pharao (Gen 47, 1–10) drückt der doppelte Segen zwischen dem Niedriggestellten Jakob und dem Höhergestellten Pharao eine hermeneutisch beziehungsreiche Reziprozität aus: Auf der einen Seite der geistliche Segen Jakobs als die «Herrlichkeit Israels» und auf der anderen Seite der pharaonisch weise Segen als die «Herrlichkeit Ägyptens» (Jürgen Ebach).

Danach bleibt die Jakobfamilie ein «Fremdling» mit Gaststatus in Ägypten, denn in der «(wahrscheinlich exilisch-nachexilischen) Erzählzeit» des Landesbesitzes handelt es sich um ein «Erbrecht» und «um eine Art *oppositum par imitation*. Ägypten gehört Pharao wie Israels Land Israels Gott gehört.» Jakobs Wunsch, nicht in Ägypten beigesetzt zu werden, schuldet Respekt zwischen den Generationen, indem sie Solidarität für das bezeugen, «was sie einander schuldig bleiben» (Jürgen Ebach). Die erzählte Zeit ist kompliziert: Jakobs zweitjüngster Sohn Joseph war nach Ägypten verkauft worden und in höchste Staatsämter der Wirtschaftsverwaltung aufgestiegen. Hungerkatastrophen, die angeblich bis in Palästina gespürt wurden, veranlasste Jakobs Söhne zu häufigen Reisen nach Ägypten, um Nahrungsmittel einzukaufen. Dramatische Umstände ließen Jakob samt seiner Söhne mit Joseph in Ägypten zusammentreffen: Josephs führende Rolle war ihnen nicht bekannt. Schließlich blieben sie mit ihrem Vater Jakob dort, siedelten auf ägyptischen Boden und wurden «zu einem großen Volk, das selbst die Ägypter» (Siegfried Herrmann) ängstigte. Herrmann folgert: «Die doppelte Landverheißung und analog auch die doppelte Landnahme, erst durch die Patriarchen, später unter Führung des Mose, beruht also auf der kaum zu bestreitenden sekundären Kombination zweier Traditionskreise».

Die Ebene der Segnungsszene widerspricht nach dem «Oben-unten-Schema» nicht der Tatsache, dass in der Josephsgeschichte – möglicherweise wie in jüdischen Gebeten – Gott gesegnet wird. Die Landfrage repräsentiert viel mehr, denn sie nimmt eine «grundsätzlich theologische, soziale und rechtliche Perspektive in den Blick» (Jürgen Ebach). Perspektivität und Repräsentativität sind im sozialetischen Horizont menschliche Vermittlungsphänomene: Im Buch «Rut», das frühestens in der vorchristlich «zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts» entstanden ist, handeln die Menschen «in vollem Einklang mit dem Gottesrecht, das sie kreativ auf die jeweiligen Bedürfnisse der Menschen anwenden» (Irmtraut Fischer). In Griechenlands kleinstaatlichen Poleis beginnt die antike Rechtsgeschichte mit dem Gesetzesreformer Dracon (um 650 v. Chr.), der um 624 v. Chr.

die athenischen Rechtsgrundsätze schriftlich und öffentlich aufstellen ließ: Er kodifizierte Strafbestimmungen über vorsätzlichen Mord und berechtigten Totschlag, stellte gegen das archaische Prinzip der Blutrache den Adelsrat zwischen den Bluträcher und den Schuldigen oder erneuerte den Schwur, den jetzt die vor Gericht stehenden Adligen unter dem Verdacht von Schuld oder Unschuld zu leisten hatten.

Das Ringen um gerechte Urteile oder gerechte Strafen, für die auch die Anrufung und der Schutz der Götter nötig war, überdeckte zwar juristisch fehlerhafte Entscheidungen, unsichere Rechtsnormen, fehlerhafte Indizien und zweifelhafte Verfahrenswege richterlicher Mehrheitsentscheidung. Aber sie ließen immerhin schon anfängliche und versöhnlicher stimmende Ordnungsformen «transparenter» Rechtsfindung erkennen. «Drakonische Gesetze», die ausgeloste bzw. gewählte Adlige als Richter auf der Basis mehrdeutiger Rechtsbegriffe selbstredend zu «übersetzen» hatten, entschärften Konfliktverhältnisse und entspannten politische Gegensätze. Vom 7. bis ins 4. Jahrhundert v. Chr. entwickelte sich eine öffentliche Rechtskultur, deren kognitive Regulierung die Rechtsprechung mithilfe der Vernunft demokratischer Mehrheitsbeschlüsse sorgfältig eingerichtet hatte. Die Athener waren davon überzeugt, dass ihre Rechtsauffassung im Prozess der Demokratisierung sie verfahrensrechtlich zu mehr politischer Distanz gegenüber den eigenen Traditionen und Anschauungen befähigte. Darin verdichtete sich einerseits philosophische Kritik am Einfluss fremder Sitten und fremden Denkens, andererseits die Haltung vernünftiger Klarheit, literarische Zurückhaltung gegenüber Mythologie, Zauberwesen und Aberglauben zu üben.

Charakteristisch für den griechischen Geist ist die «logische» und «eidetische» Dynamik, im wahrsten Sinne die bildhafte Tendenz zur Schau: Name, Gestalt und «Wesen» entsprechen dem Naturelementen des «Flusses» und des «Feuers». Selbst Begriffe, die Platon als Wesen der Dinge einführte, wurden zu «Ideen», gleichsam zu Wahrnehmungen, die «mit dem Auge des Geistes schaubaren Typen und Gattungswesen» (Ernst von Aster) entsprachen. Im Unterschied zu Platons Philosophie, die das Seelische als inneres «Auge des Geistes» – allerdings in Opposition zur Formgebung als äußeres «Auge des Körpers» – mit Weisheit, Vernunft und Erkenntnis ausgebildet hatte, war das Auge bei Plotin (205-270 n. Chr.) ein «lichtartig be-seeltes Wesen» (Michael Stolleis). «Gottes Auge» in der jüdisch-christlichen «theologia cordis» symbolisierte dann eine Vollkommenheit und Seelentiefe, die im Auge eine personale «Herzensfrömmigkeit» konzentrierte und als Berufung nach außen «strahlte» (Jes 10, 12; Ps 18, 28). Das verhieß



im Epheserbrief (1, 18) die Verbundenheit mit Gott und das Vertrauen zu Gott: «Er erleuchte die Augen eures Herzens, damit ihr versteht, zu welcher Hoffnung ihr durch ihn berufen seid».

In dieser monotheistischen Herzmetaphorik, die das Objekt der Wahrnehmung im mystischen Vorgang als Subjekt der «*traditio Jesu*» vergeistigte, geschah die Anamnese in der Gleichzeitigkeit des Glaubens. Europäische Reformationsinitiativen und insbesondere die katholische Reform im 17. Jahrhundert aktivierten das emblematische Herz konfessionspolitisch durch «Form und Wesen». Wissenschaftliches Neuland und bahnbrechende Wege in die ägyptische Kultur und Weisheit, die seit der Renaissance im 17. Jahrhundert Aufmerksamkeit erregt hatten, versuchte der deutsche Jesuit Athanasius Kirchner (1611–1680) u.a. mit seinen Werken «*Lingua Aegyptiaca*» (1643), «*Oedipus Aegyptiacus*» (1652), «*Ars Magna sciendi sive Combinatio*» (1669) und «*Obelisci Aegyptiaci nuper inter Isaei Romani redura effossi interpretatio hieroglyphica*» (1676) zu eröffnen. Die Herz-Augen-Metaphorik, die in dieser Frühneuzeit auf Altären und auf Darstellungen fürstlicher «Herzattrappen» innere Bestimmtheiten von Augen und Ohren im personal wie kollektiv gebundenen Gehorsam des sehenden und hörenden Herzens veranschaulichte, wurde zugleich durch das «Große Auge», die monarchische Herrschaft als Relation von «Gottes Auge», eingeschränkt: Die göttliche Gesetzesgerechtigkeit repräsentierte somit «ein Auge», denn das «strahlende Auge» war Gottes Symbol und Mysterium, die «Ikonographie der Trinität», ewiger Vorsehung und allmächtiger Wachsamkeit, denen alle menschlichen und weltlichen Bedingtheiten nachrangig zugeordnet waren.

1917: «Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, dass gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander».

(Max Weber)

Eine ca. 5000 Jahre zurückreichende problemorientierte Religionsgeschichte ist notwendigerweise eine ausgewählte transkulturelle Geschichte: Jürgen Stillig nimmt Leser/innen mit auf eine empirische Weltreise zu «Heiligen Bergen». Der Jerusalemer Tempelberg veranschaulicht seine historische Beziehung zum «Exodus» der Israeliten aus Ägypten um 1200 v. Chr. Diesem normativ geordneten Raum von Vergangenheit und Erinnerung, den dann Expansionen jüdisch-christlicher Orientierungen in Europa, Amerika und Asien porträtieren, widerfährt ein Wechsel vom biblischen Zauber des Anfangs in die selbstgewisse Fiktion eines begriffenen Konstruktionssystems. Modernisierungstheoretiker präformieren menschliches Denken, das mit der wissenschaftlichen Rückschau zugleich emphatische Möglichkeiten eines kognitiven Richtungssinns der Zukunft modelliert: Die kaum beweisbare «Gleichsetzung» neuronaler Prozesse bei bewussten und unbewussten Entscheidungen würde nicht nur in welthaltiger Theorie den metaphorischen Sprachgebrauch steuern, sondern auch in Wirklichkeit das Denken und Handeln sowie die Sprache, Fiktion und Imagination determinieren. Ist Interdisziplinarität ein exzellenter Königsweg? Bisher haben Menschen auf das kultursprachlich Erschaffene mit Aneignung und Anerkennung oder Abweichung und Ablehnung reagiert - Menschen sind weder szientifische Produkte noch programmierbare Funktionsträger.